موسوعة المسائل العقدية

تأليف

محمد بن نصر أبي جبل

دار اللؤلؤة

الجزء الثامن عاشر

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

(باب تطور المذهب الأشعري)

من الأمور المسلمة لدى الأشاعرة وغيرهم أن أقوال الأشاعرة تعددت واختلفت في مسائل عديدة من مسائل العقيدة، وكل علم من أعلامهم حوت مؤلفاته ورسائله آراء توصل إليها إما باجتهاده أو تقليدا لأحد أعلام عصره أو مدرسته ممن تلقى على يديه العلوم والمعارف، فأصبح ذا منهج مستقل، ثم قد يرجع عن بعض أقواله في مؤلف أومؤلفات أخرى فتكثر الأقوال وتتعدد المناهج.

ويعتبر الأشاعرة مثل هذا الاختلاف أو التعدد في الأقوال اجتهادا داخل المذهب لا يؤثر عليه، ويجددون التفسير المناسب لمثل لذلك، فيقولون مثلا في بعض الصفات الخبرية، قال قدماء أصحابنا أو شيوخنا بإثباتها مع التفويض ونفي التشبيه، ثمن يذكرون القول الثاني بالتأويل تنزيها لله عن مشابهة المخلوقات، والقولان - عندهم - صحيحان ولا تعارض بينهما، والعجيب أن يتلقى الأشاعرة بعضهم عن بعض مثل هذا، لا يتوقفون عنده، ولا يثيرهم ما فيه من تناقض.

والحق أن التطور في المذهب الأشعري لم يكن في مسألة من المسائل بحيث لا يؤبه له، ولا يلفت النظر، بل كان تطورا في الأصول والمناهج، ويتعدى ذلك إلى مسائل عديدة في العقيدة، وقد كان أبرز مظاهر التطور في المذهب الأشعري ما يلي:

أ - القرب من أهل الكلام والاعتزال.

ب - الدخول في التصوف، والتصاق المذهب الأشعري به.

ج- الدخول في الفلسفة، وجعلها جزءا من المذهب.

هذه أهم الخطوط العامة لما وقع من التطور فيه، وقد تكون هناك تطورات جزئية، لكنها تدخل ضمن أحد هذه الأمور، وهناك بعض الظواهر في المذهب

الأشعري قد تلفت نظر المطلع، وذلك مثل ظاهرة ارتباط المذهب الشافعي الفقهي بالمذهب الأشعري، ومثله المالكي، ولكن هذه لا تعدو أن تكون دعوى يدعيها بعض المتحمسين للمذهب الأشعري، وأقرب الأمثلة على ذلك السبكي في طبقات الشافعية، فقد حاول أن يجعل من كتابه هذا ما يمكن أن يسمي بطبقات الأشعرية، ويلاحظ ذلك من يطلع على التراجم في هذا الكتاب وأسلوبه في عرض كل ترجمة، ولا شك أن المدارس النظامية وبعض أعلام الشافعية كان لهم أثر فيما يلمس من تبني جمهرة كبيرة من فقهاء الشافعية للمذهب الأشعري، ولكن ليس بهذه الصورة التي يدعيها هؤلاء، كما أنه ليس كل الحنابلة مثبتة على وفق مذهب السلف، بل فيهم أعداد مالت إلى مذهب الأشاعرة أو إلى ما هو أشد غلوا منه.

والجزم في مثل هذه الأمور - التي لا يمكن أن يحصر من لهم علاقة بها من الأعلام، على مختلف الأزمنة والأمكنة- نوع من المجازفة يأباها النظر الفاحص والتتبع الدقيق، ومع ذلك فظاهرة تبني بعض أعلام الشافعية للمذهب الأشعري مما لا ينكر.

وقد يرد في الذهن تساؤل عن أسباب حدوث هذا التطور في مذهب الأشاعرة، وهل كان المذهب يحمل في داخله دواعي مثل ذلك؟ ثم لماذا كان التطور في هذه الاتجاهات المنحرفة ولم يكن في الرجوع إلى مذهب السلف، والتخلي عن البقايا الكلامية والاعتزالية؟.

لعل في عرض النقاط التالية شيئا من التحليل والتعليل، والأمر قبل كل شيء بيد الله تعالى، فهو الذي يصرف قلوب عباده كما يشاء، ولو شاء لجمعهم على الهدى:

١ - إن الانحراف يبدأ في الغالب صغيرا، ثم يكبر، والمتتبع لأغلب المقالات، يجدها تبدأ صغيرة ثم يزداد انحرافها وغلوها مع الزمن، والمذهب الأشعري لما أن

حوى منذ البداية انحرافا معينا سواء كان بالدخول في علم الكلام، أو تبني بعض آراء المعتزلة - وهذا كله مما يخالف مذهب السلف ومنهجهم - أصبح قابلا للزيادة في هذا الانحراف من خلال التمادي في علم الكلام والتزام لوازم الأقوال الفاسدة، والاستسلام لبعض شبهات أهل الضلال، وعدم القدرة على رد باطلهم إلا بالتزام بعض الأقوال الفاسدة.

٢- كثرة مؤلفات مؤسسة أبي الحسن الأشعري، مع ما صاحب ذلك من كونه نشأ وعاش زمنا طويلا في ظل مذهب المعتزلة، وكان من آثار ذلك عدم استطاعته التخلص من المنهج الكلامي في عرض العقيدة، بل زاد على ذلك بأن التزم بعض أصولهم، وهذا كله بعد رجوعه، وقد كان من المفترض أن يكون رجوعه كاملا عن منهجهم وعقيدتهم إلى منهج وعقيدة السلف، لكن الذي وقع أنه ترك الاعتزال وتبني مذهب الكلابية، فإذا أضيف إلى ذلك كثرة مؤلفاته ورسائله التي ألفتها بعد رجوعه واستخدامه في غالبها الاسلوب العقلي الكلامي، كما هو واضح في مثل كتابه " اللمع " وفي ما حواه كتاب ابن فورك " مجرد مقالات أبي الحسن الأشعري"، مع تأخر كتابه الإبانة، وكونه كتابا واحدا في مقابل عشرات الكتب المنتشرة، فهذا يفسر ما وقع من تطور في مذهب الأشاعرة، مع قناعة أعلامهم بأنهم لم يخالفوا أقوال شيخهم الأشعري مخالفة أصولية.

٣- إن المذهب لم يبن منذ البداية على منهج مؤصل؛ حيث لم يحدد له أصول واضحة في الاعتقاد أو كيفية التعامل مع النصوص، والأشعري في الإبانة كان صاحب منهج يختلف عن منهجه في كثير من كتبه، لذلك فالمذهب منذ البداية نشأ على التذبذب بين موافقة مذهب السلف، والرد على المعتزلة، وتأييد العقيدة بعلم الكلام، ولو نشأ المذهب واضح المعالم في الاستدلال للعقيدة أو الرد على المخالفين لكان

ذلك مانعا من اجتهاد يأتي فيما بعد يؤدي إلى الانحراف، وهذا ما حدث بالنسبة لما كتبه أعلام السلف في ردودهم على الجهمية والمعتزلة، فعلى الرغم من المناقشات العقلية، والالزامات القوية للخصوم، في مؤلفات الأئمة مثل الإمام أحمد، والكناني، والدرامي، وابن قتيبة، وغيرهم، لم تؤد هذه الردود- التي بقيت وحفظت - إلى شيئ من الانحراف، بل على العكس كان لها دور في دعم مذهب السلف وإسكات خصومهم.

٤- رفض أهل السنة للمذهب الأشعري منذ البداية مما كان سببا في جعله مذهبا منعزلا عنهم، ولكا كان رفض أئمة الحديث والسنة له الأثر النفسي والواقعي في حياة الناس، حرص المتأخرون على الدفاع عن مذهبهم وعقيدتهم الأشعرية ودعمها بالأدلة، وبيان بعدها عن التشبيه والتجسيم الذي قد يصمون به أهل الإثبات، والمعارضة القوية من جانب علماء السلف لمذهب الأشاعرة ورمي معتنقيه - أحيانا - بأنهم نفاة ومعتزلة، يؤدي إلى ردود فعل نفسية من جانب هؤلاء فيؤدي إلى اتساع دائرة البعد بين الفريقين.

٥- ومن الأسباب أيضا فشو التقليد في أصول العقيدة وفروع الأحكام فقد يقلد شيخه في إحدى المسائل؛ ظنا منه أنه - وهو العالم المشهور- ما قال بها إلا هي حق، ثم يضطر في النهاية إلى التزام لوازم هذه المسألة، وقد تكون لوازم باطلة، لكنه التزمها التزاما لأصلها الذي أخذه تقليدا، وقد يكون شيخه قال بهذه المسألة بناء على وجه معين وهو يرفض لوازمها لو ألزمها.

٦- وهناك أسباب أخرى مثل الهوى، والتعصب لطائفة أو لمذهب، وحرص أهل الباطل على التفريق بين المسلمين بإثارة الفتن بينهم، وغيرها.

* بعد هذه المقدمة ننتقل إلى عرض مجمل لترجمة ومنهج أهم أعلام

الأشاعرة، مع ذكر جوانب التطور التي حدثت في المذهب الأشعري عن طريقهم، وسيتم هذا العرض على المنهج التالي:

١- الاقتصار على ذكر أعلام الأشاعرة الذي كان لهم دور في المذهب، وذلك من خلال مؤلفاتهم وكتبهم التي ساعدت على دعم أو تطوير المذهب الأشعري.

٢- لما كان كل علم من هؤلاء بحاجة إلى دراسة مستقلة- وكثير منهم كتبت عنهم مؤلفات ورسائل علمية - فسيقتصر العرض على مايلي:

- ترجمة موجزة للعلم، وأهم شيوخه وتلاميذه.

- آثاره العلمية المتعلقة بمذهب الأشاعرة.

٣- مجمل منهجه وعقيدته، وبيان جوانب التطور عنده إن وجدت، مع التركيز على بعض شخصيات الأشاعرة المشهورة.

*** أبو الحسن الطبري: توفي بحدود سنة ٣٨٠هـ.**

تقدم ذكر أبي الحسن الطبري في تلامذة الأشعري، وأنه كان أحد تلاميذه الأربعة الذين اختصوا به، واسمه علي بن محمد بن مهدي، أبو الحسن الطبري، -وأحيانا يقال: على بن مهدي -، وقد ذكر السبكي أنه تحقق أن أباه اسمه محمد، ومهدي جده.

قال عنه السبكي: "كان من المبرزين في علم الكلام، والقوامين بتحقيقه، ... وكان مفتنا في أصناف العلوم"، وذكر الاسنوي عن أبي عبد الله الأسدي أنه قال في كتاب "مناقب الشافعي": "كان شيخنا وأستاذنا أبو الحسن بن مهدي حافظا للفقه والكلام والتفاسير والمعاني وأيام العرب، فصيحا مبارزا في النظر ما شوهد في أيامه مثله، مصنفا للكتب في أنواع العلم، صحب أبا الحسن الأشعري في البصرة مدة"، ولم يؤرخ ولادته ولا وفاته، إلا أن الصفدي ذكر أنه توفي في حدود سنة ٣٨٠هـ.

أما أهم آثاره فهي:

١ - كتاب "الأصول".

٢- تفسير أسامي الرب ﷻ.

وهذان الكتابان ذكرهما العبادي، ولا يعرف عنهما شيء.

٣- تأويل الأحاديث المشكلة الموضحة وبيانها بالحجة والبرهان.

وقد ذكر هذا الكتاب جميع من ترجم له، وقد وصلت إلينا نسخة منه لا تزال مخطوطة.

عقيدته:

بما أن علي بن محمد الطبري يعتبر من تلامذة الأشعري فهو يمثل مرحلة متوسطة بين الأشعري والباقلاني، وعرض عقيدته وآرائه يفيد في بيان مستوى النقلة من المؤسس الأول إلى أتباعه من بعده، وكيف تلقى تلاميذ الأشعري أقواله، وهل تابعوه فيها من خلال المرحلة الأولى من رجوعه أم المرحلة الأخيرة؟

١ - كتب أبو الحسن الطبري في بداية كتابه ما يبين سبب تأليفه حين قال: "أما بعد فإنك كتبت إليّ شكوى مافشا بالناحية من معتقد الفرقة المنتسبة إلى الحديث، المنتحلة الأثر، حتى مالوا إلى قوم من ضعفه المسلمين بمعاهدتهم بالتلبيس والتمويه"، ثم يصف هؤلاء الذين يوردون الأخبار فقط بأنهم: "تقصر معرفتهم عن استخراج تأويلها ... لقلة عنايتهم بمعرفة مصادر الكلام وموارده، وظاهره وباطنه، ومجازه وحقيقته واستعارته، وما يجوز إطلاقه في القديم ومالا يجوز إطلاقه"، ثم يقول عنهم: "قد قنع الواحد منهم من العلم برسمه، ومن الحديث بجمعه واسمه، فأبعد غاية هذه الطائفة أن يكتبوا أجزاء من الحديث وأجلادا من القصص ثم يقبلوا على تفسيرها بغير ما أذن الله بها".

ثم يذكر تأثير هؤلاء بأنهم: "يتقربون إلى الرعاع والهمج من أهل الحديث بذلك، وإن من عدل عن هذا المنهج والسير فقد خالف المشايخ والقدماء والأسلاف من العلماء".

ثم يذكر نماذج من الأحاديث التي يوردونها، ويبين أنه لابد من تفسيرها ب-: "ما يوافق المعقول من الأصول، والمعمول به من اللغات".

فأبو الحسن الطبري في هذه المقدمات [يعرض بأهل الحديث و] يستخدم المنهج العقلي في تأويل النصوص الدالة على الإثبات دون أن يفرق بين الأحاديث الضعيفة أو الموضوعة والأحاديث الثابتة، بل واضح من كلامه أن حذره من التشبيه أكثر من حذره من التعطيل.

٢- يحتج على إثبات الصانع بخلق الإنسان من نطفة ثم من علقة، ثم يحتج على الوحدانية بدليل التمانع، وهذه نفسها أدلة الأشعري، ويقول: إن الله ليس بجسم ويحتج لذلك بإن الله لم يسم نفسه به ولا اتفق المسلمون عليه، ويعلل منع إطلاقه بأن حقيقة منع إطلاقه بأن حقيقة الجسم أن يكون طويلا عريضا عميقا وهذا يخالف وصف الله بأنه واحد.

٣- أما مذهب أبي الحسن الطبري في الصفات فقد فصله في كتابه، ويمكن تلخيص ذلك فيما يلي:

أبالنسبة للصفات الخبرية فهو يثبتها مع نفي أي دلالة فيها على التجسيم أو التبعيض - على حد زعمه - فمثلا حين يتكلم على صفة اليدين وقوله تعالى: {مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ} [ص: ٧٥] يذكر الوجوه الواردة في معنى اليد، كالقوة، والنعمة، والجارحة، وبمعنى النفس والذات، ومنها يد صفة لا تحتمل معنى من المعاني السابقة، وبعد أن يبطل هذه الأقوال تفسيرا للآية يقول: "فإذا بطلت هذه

الوجوه بأسرها لم يرجع تفسيرها إلى غير إطلاق اللفظ فيها كما جاء عن الله سبحانه من غير تفسيرنا ذلك بالفارسية الموهمة للخطأ، فإن قيل: كيف يستقيم لك أن تقسم اليد على أوجه ثم تخرج اليد التي تثبتها للقديم من جملتها من غير أن ترجع في العبارة عنها إلى الفارسية وغيرها من اللغات ولا تزيد على قولك من أنها يد صفية وهي غير معقولة فيما بيننا؟ قيل له: إن ذلك التقسيم الذي قسمنا إنما فعلنا فيما شاهدناه، ونحن فلم نرتب الباب بيننا وبين خصومنا، لا لنثبت ما شاهدناه، وعقلناه معاينة حتى يكون قولك هذا قادحا في جملة ما أوردناه في هذا الباب؛ لأنا قد نثبت فاعلا في الغائب قديما ليس بجسم ولا عرض ولا جوهر وإن كنا في الشاهد لا نعقل موجودا إلا جسما أو جوهرا أو عرضا، فإن صح ذلك كله مع خروجه عن حكم الشاهد صح لغيرك إثبات اليد القديم من غير رجوع في تفسيرها إلى أكثر من إطلاق اللفظ بها كما جاء في القرآن"، والخلاصة أنه يثبت اليدين مع التفويض الكامل لها، ولذلك لم يثبت القبضة الواردة في قوله تعالى: {وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ} [الزمر: ٦٧] بل أولها بقوله عن معنى الآية: "أي والأرض جميعا ذاهبة فانية يوم القيامة بقدرته على إفنائها"، وكذلك يقول في قوله تعالى: {وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ} (الزمر: ٦٧)، إن الطي أريد به الفناء والذهاب، ويذكر أدلة ذلك من الشعر ثم يقول: "ومن الناس من يقول: مطويات بيمينه أي ذاهبات بقسمه لأنه أقسم ليفنيها ".

ويقول: إن الله راء بلا عين، ويرد على أدلة من يسميهم بالمشبه الذين أثبتوا لله عينا ويتأول النصوص الواردة في ذلك من الكتبا والسنة، كما يتأول" القدم "ويذكر له عدة تأويلات ولا يثبت هذه الصفة كما يليق بالله تعالى.

ب - يثبت أبو الحسن الطبري صفة الاستواء والعلو لله تعالى، يقول: "اعلم عصمنا الله وإياك من الزيغ برحمته أن الله سبحانه في السماء فوق كل شيء، مستو

على عرشه بمعنى أنه عال عليه، وبمعنى الاستواء الاعتلاء، كما يقول: استويت على ظهر الدابة، واستويت على السطح يعني علوته، واستوت الشمس على رأسي واستوى الطير على قمة رأسي بمعنى علا في الجو فوجد فوق رأسي، والقديم جل جلاله عال على عرشه لا قاعد ولا قايم ولا مماس له ولا مباين، والعرش ما تعقله العرب وهو السرير، يريد بذلك أيضا على أنه في السماء عال على عرشه قوله سبحانه: {أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ} (الملك: ١٦)، وقوله تعالى: {يَا عِيسَى إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ} (آل عمران: ٥٥)، وقوله: {يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ} (النحل: ٥٠)، وقوله: {إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ} (فاطر: ١٠)، وقوله: {يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ} (السجدة: ٥)، ثم رد على البلخي وغيره من المعتزلة في تأويلهم الاستواء بالاستيلاء واحتجاجهم بقولهم: استوى بشر على العراق – وغيره – فقال: "فيقال لهم: ما أنكرتم أن يكون عرش الله جسما مجسما، خلقه وأمر ملائكته بحمله، وتعبدهم بتعظيمه كما خلق في الأرض بيتا وامتحن بني آدم بالطواف – حوله وبقصده من الآفاق، ويدل على ذلك قوله تعالى: {وَتَرَى الْمَلائِكَةَ حَافِّينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ} (الزمر: ٧٥)، وقال في موضع آخر: {وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ} (الحاقة: ١٧)، ففي كل هذا دلالة أن العرش ليس بالملك وأنه سرير".

ثم قال: "ومما يدل على أن الاستواء ها هنا ليس بالاستيلاء أنه لو كان كذلك لم يكن ينبغي أن يخص العرش بالاستيلاء عليه دون ساير خلقه، وليس للعرش مزية على ما [وصفت]، فبان بذلك فساد قوله، ثم يقال له أيضا: إن الاستواء ليس هو بالاستيلاء في قول العرب: استوى فلان على كذا أي استولى عليه، إذا تمكن منه بعد أن لم يكن متمكنا، فلما كان الباري سبحانه لا يوصف بالتمكن بعد أن لم يكن

متمكنا لم يصرف معنى الاستواء إلى الاستيلاء، وحدثنا الشيخ أبو عبد الله الأزدي الملقب بنفطويه قال: حدثنا أبو سليمان، قال كنا عن ابن الأعرابي فأتاه رجل فقال: يا أبا عبد الله ما معنى قوله سبحانه: {الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى} (طه: ٥)، قال: إنه مستو على عرشه كما أخبر، فقال له الرجل: إنما معنى استوى استولى فقال له ابن الأعرابي: ما يدريك ما هذا، العرب لا تقول استوى على العرش حتى يكون فيه مضاد له، فأيهما غلب قيل: قد استولى عليه، والله سبحانه لا مضاد له، وهو مستو على عرشه كما أخبر، والاستيلاء يكون بعد المغالبة" ثم يقول: "فإن قيل فما تقول في قوله سبحانه: {أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ} (الملك:١٦)، قيل له معنى ذلك أنه فوق السماء على العرش، كما قال: {فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ} (التوبة:٢)، أي على الأرض ... ".

وكلامه في ذلك طويل حيث رد على الذين يقولون: إن الله في كل مكان، كما رد على من تأول رفع المسلمين أيديهم إلى السماء عند الدعاء بأن ذلك لأن أرزاقهم في السماء أو لأن الملائكة الحفظة في السماء، فقال: بأن ذلك لو جاز لجاز " أن تخفض أيدينا في الأرض نحو الأرض من أجل أن الله تعالى يحدث فيها النبات والأقوات والمعايش وأنها قرار، ومنها خلقوا وإليها يرجعون، ولأنه يحدث فيها آيات كالزلازل والرجف والخسف، ولأن الملائكة معهم في الأرض، الذين يكتبون أعمالهم، فإذا لم يجب خفض الأيدي نحو الأرض لما وصفنا لم تكن العلة في رفعها نحو السماء ما وصفه البلخي، وإنما أمرنا الله تعالى برفع أيدينا قاصدين إليه برفعهما نحو العرش الذي هو مستو عليه كما قال: {الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى} (طه:٥).

هذا رأي الطبري في مسألة العلو والاستواء، وهذه النصوص تدل على استقرار هذه المسألة وفق مذهب السلف عند تلامذة الأشعري، وهذا ما سنجده أيضا عند

الباقلاني - كما سيأتي -.

ج- يتأول أبو الحسن الطبري النصوص الواردة في الضحك والعجب، والفرح، ففي صفة الضحك الواردة في الأحاديث يذكر المعاني المجازية للضحك مثل قول العرب ضحكت الأرض إذا تبدي نباتها، وضحك طلع النخل إذا بدا كافوره، ويقال هذا طريق ضاحط أي ظاهر واضح، ثم يقول: "فمرجع الضحك في هذا كله إلى البيان، ومعنى الخبر والله أعلم بالمراد: يضحك الله أي يبين الله ثواب هذين الرجلين المقتولين ... فإذا وجدنا للضحك معنى صحيحا تعرفه العرب في لغتها غير الكشر عن الأسنان عند حلول التعجب منه كانت إضافة ذلك إلى ربنا سبحانه أولى مما أضافت إليه المشبهة، نعوذ بالله من الحيرة في الدين وهو ولي المعونة"، وهذا تأويل واضح لهذه الصفة[1]، وفي صفة العجب يذكر عدة تأويلات منها: أن معنى عجب

---

(١) قال ابن خزيمة رَحِمَهُ اللَّهُ في كتاب التوحيد (٢ / ٥٦٣): (باب ذكر إثبات ضحك ربنا عَزَّ وَجَلَّ بلا صفة تصف ضحكة جل ثناؤه لا ولا يشبه ضحكة بضحك المخلوقين وضحكهم كذلك بل نؤمن بأنه يضحك كما أعلم النبي ونسكت عن صفه ضحكة جل وعلا إذ الله عَزَّ وَجَلَّ استأثر بصفة ضحكة لم يطلعنا على ذلك فنحن قائلون بما قال النبي مصدقون بذلك بقلوبنا منصتون عما لم يبين لنا مما استأثر الله بعلمه)

وقال الدارمي رَحِمَهُ اللَّهُ في الرد على بشر المريسي (٢ / ٧٦٩ - ٧٧٧): (باب إثبات الضحك، ثم أنشأ المعارض أيضا منكرا أن الله يضحك إلى شيء ضحكا هو الضحك طاعنا على الروايات التي نقلت عن رسول الله يفسرها أقبح التفسير ويتأولها أقبح التأويل، فذكر منها حديث أبي موسى عن النبي أنه قال يتجلى ربنا ضاحكا يوم القيامة وأيضا حديث أبي رزين العقيلي أنه قال يا رسول الله أيضحك الرب فقال نعم فقال لن نعدم من رب يضحك خيرا و حديث جابر أيضا عن النبي في ضحك الرب.

فادعى المعارض في تفسير الضحك أن ضحك الرب رضاه ورحمته وصفحه عن الذنوب ألا ترى أنك تقول رأيت زرعا يضحك.

=

=

فيقال لهذا المعارض قد كذبت فيما رويت عن النبي في الضحك شبهت ضحكه بضحك الزرع لأن ضحك الزرع ليس بضحك إنما هو خضرته ونضارته فجعل مثلا للضحك فعمن رويت هذا التفسير من العلماء أن ضحك الرب رضاه ورحمته فسمه وإلا فأنت المحرف قول رسول الله بتأويل ضلال إذ شبهت ضحك الله الحي القيوم الفعال لما يشاء ذي الوجه الكريم والسمع السميع والبصر البصير بضحك الزرع الميت الذي لا ضحك له ولا قدرة له ولا يقدر على الضحك وإنما ضحكه يمثل وضحك الله ليس يمثل.

ويحك إن ضحك الزرع نضارته وزهرته وخضرته فهو أبدا ما دام أخضر ضاحك لكل أحد للولي والعدو ولمن يسقيه ولمن يحصده لا يقصد بضحكه إلى شيء والله يقصد بضحكه إلى أوليائه عندما يعجبه فعالهم ويصرفه عن أعدائه فيما يسخطه من أفعالهم فالدليل من فعل الله أنه يضحك إلى قوم ويصرفه عن قوم أن ضحك الزرع مثل على المجاز وضحك الله أصل وحقيقة للضحك ويضحك كما يشاء والزرع أبدا نضارته وخضرته التي سميته ضحكا قائم أبدا حتى يستحصد.

وأما قولك إن ضحكه رضاه ورحمته فقد صدقت في بعض لأنه لا يضحك إلى أحد إلا عن رضى فيجتمع منه الضحك والرضا ولا يصرفه إلا عن عدو وأنت تنفي الضحك عن الله وتثبت له الرضا وحده ولئن جزعت من حديث أبي موسى عن النبي في الضحك حتى نفيته عن الله بمعنى ضحك الزرع مالك من راحة فيما روى عنه ابن مسعود رضي الله عنه مما يكذب دعواك ويستحيل به تفسيرك:

حدثناه موسى بن إسماعيل ثنا حماد بن سلمة عن ثابت عن أنس عن عبد الله بن مسعود أن رسول الله قال آخر رجل يدخل الجنة يمشي يكبو على الصراط وتسفعه النار مرة فإذا جاوزها التفت إليها فقال تبارك الذي أنجاني منك فترفع له شجرة فيقول يا رب أدنني منها فيدنيه حتى إنه ليقول له يا ابن آدم أيرضيك أن أعطيك الدنيا ومثلها معها فيقول يا رب أتستهزئ بي وأنت رب العالمين فضحك ابن مسعود ثم قال ألا تسألني مم ضحكت هكذا فعل رسول الله ضحك ثم قال ألا تسألوني مم أضحك فقالوا مم تضحك فقال من ضحك رب العالمين منه حين يقول أتستهزئ بي فيقول الله إني لا أستهزئ بك

=

ربك أي عظم عنده، وقيل معناه رضي وأثاب، وقيل: جازاه على عجبه، ولا يذكر إثبات هذه الصفة كما يليق بجلال الله وعظمته، كما يؤول الفرح بالرضا.

د- أما الصفات الاختيارية التي تقوم بالله تعالى كالنزول والمجيء والإتيان فيتأولها ولا يثبتها كما يليق الله وعظمته، وهذا بناء على نفي حلول الحوادث، يقول عن النزول: "ولا يجوز حمل ذلك على النزول والنقلة ... لما فيه من تفريغ مكان وشغل آخر، والقديم قد جل أن يكون موصوفا بشيء من ذلك، كذلك وقد حكى الله تعالى عن إبراهيم عليه السلام أنه قال: {لا أُحِبُّ الْآفِلِينَ} (الأنعام:٧٦)، واحتجاجه بهذه الآية هنا هو احتجاج جمهور الأشاعرة الذين يزعمون إن إبراهيم عليه السلام استدل بتغير وتحرك النجم على أنه لا يصلح أن يكون إلها، وبنوا على ذلك نفي حلول الحوادث بذات الله تعالى. ويقول أبو الحسن الطبري عن الإتيان والمجيء، " فإن قيل: فما تقول في قوله تعالى: {قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَأَتَى اللهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ فَخَرَّ

=

ولكني على ما أشاء قادر فيدخله الجنة.

أفلا تسمع أيها المعارض من قول رسول الله من ضحك رب العالمين منه أنه لا يشبه ضحك الزرع لأنه يقال للزرع يضحك ولا يقال يضحك من أحد ولا من أجل أحد وإنا لم نجهل مجاز هذا في العربية ولكنه على خلاف ما ذهبت إليه فقد سمعنا قول الأعشى وفهمنا معناه وهو من معنى ضحك الرب بعيد إذ يقول:

ما روضة من رياض الحزن معشبة... خضراء جاد عليها مسبل هطل

يضاحك الشمس منها كوكب شرق... مؤزر بغميم النبت مكتهل

الزرع ما دام أخضر فهو مضاحك الشمس أبدا لا يخص بضحكه أحدا ولا يصرفه عن أحد والله يضحك إلى قوم ويصرفه عن آخرين.....)

وينظر: الحجة في بيان المحجة لقوام السنة (١ / ٤٢٩) مجموع فتاوى ابن تيمية (٦ / ١٢١) الصواعق المرسلة (١ / ٢٣٦).

عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ} (النحل:٢٦)، وفي قوله تعالى: {وَجَاءَ رَبُّكَ} (الفجر:٢٢) وفي قوله: {هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ} (البقرة:٢١٠)، تقول في قوله تعالى: {قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَأَتَى اللهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ} (النحل:٢٦)، وفي قوله تعالى: {وَجَاءَ رَبُّكَ} (الفجر:٢٢)، وفي قوله: {هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ} (البقرة:٢١٠)، قيل له: إن الله سبحانه قد صح أنه لا يجوز وصفه بالإتيان والمجيء الذي بمعنى الإنتقال والزوال، إذ كان ذلك من صفات الأجسام تعالى الله أن يكون جسما أعرضا، وكلام العرب واسع له ظهر وبطن لاتباع العرب في المجازات وطرق الكلام.

ومعنى البيان في قوله: {فَأَتَى اللهُ بُنْيَانَهُمْ} (النحل:٢٦)، الاستئصال في الهلاك والدمار بإرساك العذاب ... وأما قوله: {وَجَاءَ رَبُّكَ} ،فمعناه جاء حكم ربك وأمر ربك، ألا ترى أن الخاص والعام يقول: ضرب الأمير زيدا، وإن كان الأمير لم يباشر زيدا بالضرب، بل كان ذلك بأمره وحكمه عليه، وقد قال الله تعالى في قصة لوط) {فَطَمَسْنَا أَعْيُنَهُمْ} (القمر:٣٧)، وإن كان الطمس للأعين للملائكة بأمر الله، وأما قوله تعالى: {هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ}، فمعناه هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله بالحساب في ظلل من الغمام، يراد به بظلل من الغمام، وأن الفاء بمعنى الباء ..."، هذا هو مذهبه في تأويل هذه الصفات.

٤- يثبت أبو الحسن الطبري الرؤية ويرد على المعتزلة المنكرين لها، لكن الملاحظ أنه أورد سؤالا حولها يتعلق بأنه يلزم من إثباتها المقابلة، فأجاب بما يدل على أنه يقول بأنه لا يلزم من الرؤية المقابلة، ومما قاله -وهو يرد على المعتزلة- "وقد زعمتم أن معنى ترون ربكم: تعلمون ربكم، ولم تلزموا أنفسكم أنكم تعلمونه

مقابلا لكم".

٥- هذه أقوال أحد تلامذة الأشعري، ممن جاء قبل الباقلاني المؤسس الثاني للمذهب الأشعري، وهذه النصوص التي نقلت من كلام أبي الحسن الطبري تمثل مرحلة جاءت بين علمين مهمين من أعلام الأشاعرة، ومما سبق يتبين مايلي:

١- إن منهج الأشاعرة الكلامي جعلهم يحرصون على رد تهمة التشبيه عنهم حين يثبتون الصفات كحرصهم على رد تهمة التعطيل وذلك في ردودهم المتوالية على المعتزلة، ولذلك تجد عبارات نفي التجسيم عن الله، أو تأويل أي صفة تدل عليه بزعمهم، وكان من أثر ذلك هجومهم على أهل السنة والحديث الذين يوردون أحاديث الصفات ويروونها مثبتين لها.

٢- إثبات الصفات الخبرية لله تعالى، وهذا موجود أيضا عند الباقلاني، لكن نلمح من عبارات أبي الحسن الطبري شرحا واضحا لقولهم وقول الباقلاني: ونثبت أن الله يدين بلا كيف، فما معنى بلا كيف، عبارات الطبري تدل على أنه يقصد التفويض.

٣- إن صفة العلو والاستواء لم تكن محل شك أو نقاش عندهم، لأن نفيه أو تأويله هو منهج المعتزلة والجهمية، وهم مخالفون لهم في ذلك، وهذا ما ستجده عند الباقلاني أيضا.

٤- تأويل الصفات الأخرى: كالفرح والضحك والمجيء والإتين والنزول، وهذا ما سنجده عند من جاء بعده كالباقلاني الذي يؤول صفات الضحك والفرح أو المجيء والإتيان فيذكر عدة أقوال منه التأويل، كما نجد هذا واضحا عند البيهقي في كتابه الأسماء والصفات، فقد نقل عنه كثيرا خاصة في هذه الصفات.

٥- ونلمح في منهج أبي الحسن الطبري في مسألة الرؤية إشارة لبداية المشكلة

بين المعتزلة النفاة والأشاعرة المثبتين، وذلك حول لزوم المقابلة من إثبات الرؤية.

٦- وعلى العموم فيدل كلام الطبري في كتابه هذا على حرص الأشاعرة على أن يسيروا على منهج متوسط بين المعتزلة وأهل الحديث؛ ولذلك ردوا على المعتزلة وخالفوهم، كما أولوا بعض الصفات وخالفوا أهل السنة المثبتين، وهذا ما يفسر تلك المواقف القوية لعلماء السنة من الأشاعرة في ذلك الوقت، ومن يطلع على عبارات أبي الحسن الطبري في تاويله لبعض الصفات يتضح لديه أن تلامذة الأشعري لم يسيروا على ما في الإبانة وإنما تتلمذوا على كتبه الأخرى ذات الصبغة الكلامية والمناهج التأويلية.

* **الباقلاني: ت ٤٠٣ هـ.**

أحياته: هو الإمام القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بان جعفر قاسم البصري، ثم البغدادي، ابن الباقلاني، لم يعرف تاريخ ولادته، كان من أهل البصرة، وسكن بغداد، وقد كانت وفاته سنة ٤٠٣ هـ.

تتلمذ على مجموعة من الشيوخ منهم:

١- أبو بكر أحمد بن جعفر بن مالك القطيعي، رازي مسند الإمام أحمد، توفي سنة ٣٦٨ هـ، سمع منه الحديث.

٢- أبو بكر: محمد بن عبد الله الأبهري، توفي سنة ٣٧٥هـ، أخذ عنه الفقه.

٣- أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد بن يعقوب بن مجاهد الطائي البصري - تلميذ أبي الحسن الإِشعري-، درس عليه الأصول والكلام.

٤- أبو الحسن الباهلي: تلميذ أبي الحسن الأشعري، توفي سنة ٣٧٠هـ، تلقى على يديه أصول المذهب الأشعري.

٥- أبو عبد الله: محمد بن خفيف الشيرازي الصوفي، المتوفى سنة ٣٧١هـ، وهو

أيضا ممن تتلمذ على أبي الحسن الأشعري.

٦- أبو محمد: عبد الله بن أبي زيد القيرواني المالكي، صاحب الرسالة، المتوفى سنة ٣٨٦هـ، قال عنه الباقلاني: شيخنا.

٧- أبو محمد عبد الله بن إبراهيم بن ماسي، المتوفى سنة ٣٦٩هـ.

٨- أبو أحمد الحسين بن علي النيسابوري، المتوفى سنة ٣٧٥هـ.

٩- محمد بن عمر البزار، المتوفى سنة ٣٧٤هـ.

١٠- وأبو أحمد الحسن بن عبد الله العسكري، المتوفى سنة ٣٨٢هـ، وغيرهم، ويلاحظ أن من شيوخه ثلاثة من تلاميذ أبي الحسن الأشعري.. كما تتلمذ عليه مجموعة من العلماء، منهم:

١- القاضي المالكي أبو محمد عبد الوهاب بن نصر البغدادي، المتوفى سنة ٤٢٢هـ.

٢- أبو ذر الهروي، عبد بن أحمد، الأشعري، المتوفى سنة ٤٣٤هـ، والذي نقل المذهب الأشعري إلى الحرم، ثم أخذ عنه المالكية هذا المذهب، وقد أن شيخه الدارقطني المتوفى سنة ٣٨٥هـ، يعظم الباقلاني لما التقى به في الطريق، ولما سأله الهروي قال: "هو أبو بكر بن الطيب، الذي نصر السنة وقمع المعتزلة، وأثنى عليه".

٣- أبو جعفر محمد بن أحمد السمناني، الحنفي، المتوفى سنة ٤٤٤هـ.

٤- أبو الحسن علي بن عيسى السكري الفارسي، الشاعر، المتوفى سنة ٤١٣هـ.

٥- الحسين بن حاتم الأزدي، الذي أرسله الباقلاني إلى جامع دمشق ليلقي درسا في العقيدة، وقد رجع إلى المغرب ونشر علمه هناك، ومات بالقيروان.

٦- أبو عبد الرحمن السلمي، محمد بن الحسين الصوفي، المتوفى سنة ٤١٢هـ، قرأ عليه لما قدم الباقلاني إلى شيراز.

٧- ابن اللبان، أبو محمد عبد الله بن محمد الأصبهاني الشافعي، المتوفى سنة ٤٤٦هـ.

٨- أبو علي الحسن بن شاذان، ت ٤٢٦هـ.

٩- أبو بكر بن الحسين الإسكافي.

وغيرهم كثير.

أقوال العلماء فيه:

١- قال عنه الخطيب البغدادي: "المتكلم على مذهب الأشعري ... وكان ثقة، فأما الكلام فكان أعرف الناس به، وأحسنهم خاطرًا، وأجودهم لسانًا، وأوضحهم بيانًا، وأصحهم عبارة، وله التصانيف الكثيرة المنتشرة في الرد على المخالفين من الرافضة، والمعتزلة، والجهمية، والخوارج وغيرهم".

٢- وقال عنه القاضي عياض: "الملقب بشيخ السنة، ولسان الأمة، المتكلم على مذهب المثبتة وأهل الحديث وطريقة أبي الحسن الأشعري"، ونقل عن الهمداني قوله: "كان شيخ المالكيين في وقته، وعالم عصره، المرجوع إليه فيما أشكل على غيره، وقال غيره: وإليه انتهت رئاسة المالكين في وقته، وكان حسن الفقه، عظيم الجدل، وكانت له بجامع المنصور ببغداد حلقة عظيمة".

٤- وقال عنه الذهبي: "الإمام العلامة، أوحد المتكلمين، مقدم الأصوليين" وقال: "وكان ثقة إمامًا بارعًا صنف في الرد على الرافضة والمعتزلة والخوارج والجهمية والكرامية وانتصر لطريقة أبي الحسن الأشعري، وقد يخالفه في مضائق، فإنه من نظراته".

٥- وكان الباقلاني ذا شهرة واسعة، ولذلك استقدمه عضد الدولة البويهي إلى شيراز وناظر المعتزلة في مجلسه، كما أرسله سنة ٣٧١هـ، رئيسًا للبعثة التي أوفدها

إلى ملك الروم، وجرت له أمور كثيرة.

ب - آثاره:

تتلمذ على يد الباقلاني تلامذة عديدون، كان لهم أكبر الأثر في نشر المذهب الأشعري، خاصة عند المغاربة، كذلك ترك عددًا كبيرًا من المؤلفات في معارف مختلفة، وما يختص منها بالكلام - الذي سار فيه على طريقة أبي الحسن الأشعري- كانت ذا أثر عظيم في المذهب الأشعري، بل يعتبر المؤسس الثاني لهذا المذهب.

ومؤلفات الباقلاني تبلغ (٥٥) مؤلفًا، وقد ذكر أكثرها القاضي عياض، ثم ذكرها وفصل القول فيها السيد أحمد صقر، وأكثرها مفقود، وغالب ما وجد منها كتبه الكلامية أو ما هو قريب منها.

وأهم كتبه الكلامية - التي دعم فيها المذهب الأشعري- :

١ - التمهيد: ويسمى تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، وقد ألفه لابن عضد الدولة وولي عهده لما طلب منه أن يعلمه مذهب أهل السنة.

والتمهيد من أهم كتب الأشاعرة، وقد ركز فيه الباقلاني على الحجاج العقلي، ولذلك تضمن الردود الطويلة على المنجمين، والثنوية، والديصانية، والمجوس، والبراهمة، واليهود، والنصارى، وغيرهم.. مع أبواب أخرى في تفصيل مسائل الصفات والقدر وغيرها على وفق مذهب الأشاعرة.

والكتاب طبع في القاهرة وبيروت، وكل واحدة من الطبعتين ناقصة، وإحداهما تكمل الأخرى، وقد طبع أخيرًا في بيروت طبعة تجمع بين الطبعتين، ولكن الذي سمى نفسه محققًا لهذه الطبعة وهو الشيخ عماد الدين حيدر ارتكب خطأ علميًا شنيعًا حين حذف من الكتاب نصًا للباقلاني يتعلق بإثباته للعلو والاستواء والرد على من أوله بالاستيلاء، وهو خطأ مقصود لأن الذي حذفه لا يناسب اعتقاده خاصة وأن

له تعليقات يهاجم فيها المثبتة ومنهم شيخ الإسلام ابن تيمية، وسيأتي إيضاح هذه المسألة بعد قليل.

٢- رسالة الحرة، وقد طبع باسم " الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به" وهذا الاسم خطأ، بل الاسم الصحيح "الحرة" وقد ذكره في مقدمة كتابه فقال: "أما بعد فقد وقفت على ما التمسته الحرة الفاضلة الدينية.."، وبهذا الاسم ذكره القاضي عياض، ونقل عنه ابن القيم، ورسالة الحرة رسالة جامعة ذكر فيها الباقلاني مسائل العقيدة أولًا بإجمال ثم فصلها، وتوسع كثيرًا في مسألة القرآن وكلام الله وما يتعلق بذلك [ص:٧١-١٤٣]، كما توسع في مسائل القدر والكسب [ص: ١٤٤-١٦٨]، ثم ذكر مسائل الشفاعة والرؤية.

٣- كتاب البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر والنارنجات، وهو في إثبات النبوات، والفرق بين معجزات الأنبياء وخوارق السحرة والكهان وغيرهم، وهو من أوسع ما كتب في هذا الباب.

وقد طبع الكتاب بتحقيق مكارثي، وذكر أنه طبعه على المخطوط الوحيد المعروف لهذا الكتاب، ولما كان المخطوط ناقصًا رجح أن الباقلاني لم يتمه لأنه ربما ألفه في آخر عمره، أما كونه من آواخر كتبه فهو صحيح لأن الباقلاني في كتابه هذا يشير إلى كتبه الأخرى مثل التمهيد وأصول الديانات وكتبه في أصول الفقه، كما أشار إلى أنه قد ألف منذ سنين حول هذا الموضوع - المعجزات والفرق بينها وبين الكرامات والسحر - وأنه قد انتسخ في الحرم، وهذا يدل على أنه قد بلغ من الشهرة مبلغًا، أما دعوى مكارثي أن الباقلاني لم يتم كتابه هذا، لأن المخطوط انتهى عند قوله: "يتلوه إن شاء الل باب القول في الإبانة عن وجود الشياطين وذكر الأدلة على ذلك.."، فهي دعوى غير صحيحة لأن شيخ الإسلام ابن تيمية نقل نصوصًا من هذا

الكتاب في كتابه " النبوات"، ومنها نصوص ليست موجودة في المطبوعة من البيان، مما يدل على أنه قد اعتمد على نسخة كاملة وأن الباقلاني قد أتمه.

وكتاب النبوات رد على الباقلاني في كتابه هذا.

٤- كتاب هداية المسترشدين والمقنع في معرفة أصول الدين، وهو كتاب كبير بقي منه مجلد واحد من الجزء السادس إلى الجزء السابع عشر بتجزئة المؤلف، وقد أشار إليه ابن تيمية في التسعينية، والفرقان بين الحق والباطل، وهو كتاب جامع وإن ركز فيه الباقلاني - في الجزء الموجود - على مسألة النبوات وإعجاز القرآن.

٥- دقائق الكلام والرد على من خالف الحق من الأوائل ومنتحلي الإسلام وهي في الرد على الفلاسفة والمنجمين، وقد أشار إليه ابن تيمية في درء التعارض.

٦- الإبانة عن إبطال مذهب أهل الكفر والضلالة، وقد نقل منه ابن تيمية نصًا حول الصفات في الفتوى الحموية، وابن القيم في اجتماع الجيوش، كما أشار إليه ابن تيمية في درء التعارض.

٧- شرح اللمع لأبي الحسن الأشعري، ولم يصل إلينا هذا الكتاب، لكن نقل منه شيخ الإسلام نصوصًا كثيرة في درء التعارض، وكتاب، " اللمع " للأشعري يحمل مكانة عند الأشاعرة، ولذلك لما قدم الباقلاني إلى شيراز لمقابلة عضد الدولة البويهي استقبله فيها عبد الله بن خفيف - أحد تلامذة الأشعري - في جماعة من الصوفية وأهل السنة، يقول الباقلاني: "فلما جلسنا في موضع كان ابن خفيف يدارس فيه أصحابه اللمع للشيخ أبي الحسن الأشعري، فقلت له: تماد على التدريس كما كنت، فقال لي: أصلحك الله، إنما أنا بمنزلة المتيمم عند عدم الماء..".

٨- كتاب في الإيمان، ذكره ابن تيمية في الفرقان بين الحق والباطل.

٩- كتاب النقض الكبير، نقل منه الجويني في الشامل (ص: ٦٨٠).

١٠- كتاب الكسب، ذكره أبو المظفر الإسفراييني في التبصير بالدين.

١١- كتاب الإيجاز، ذكره في الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية.

١٢- مناقب الأئمة ونقض المطاعن على سلف الأمة، يوجد جزء منه في الظاهرية.

١٣- إعجاز القرآن، طبع عدة مرات.

١٤- الانتصار للقرآن، يوجد المجلد الأول منه في تركيا، مكتبة قرة مصطفى باشا - مكتبة بايزيد في استانبول - وقد صوره فؤاد سزكين ضمن منشورات معهد تاريخ العلوم العربية الإسلامية في ألمانيا، وأشار إلى وجود قسم من كلا المجلدين في الحسينية في الرباط. وقد دافع فيه الباقلاني عن القرآن ونقله، ورد ردودًا طويلة على الرافضة والملاحدة الطاعنين في كتاب الله، ولا يخلو من الردود الكلامية في المناسات المختلفة.

وقد اختصر هذا الكتاب أبو عبد الله الصيرفي، وطبع هذا المختصر، ولكن بالمقارنة بينه وين أصله تبين أنه تصرف فيه كثيرًا، وقد شمل المختصر كل أبواب الكتاب.

هذه أهم كتب الباقلاني التي وصلت إلينا أو وصل إلينا جزء منها إما مخطوطًا أو منقولًا في بعض المصادر، وفي قائمة كتب الباقلاني بعض الكتب التي يدل عنوانها على أنها في العقيدة أو علم الكلام، أو الرد على الباطنية وغيرهم، نكتفي بالإشارة إليها، فمنها كتاب إكفار المتأولين، والإمامة الكبير، وتصرف العباد والفرق بين الخلق والاكتساب، والرد على المعتزلة فيما اشتبه عليهم من تأويل القرآن، والمقدمات في أصول الديانات، وكتاب الكرامات، وكتابه الإمامة الصغير، وكتاب التعديل والتجوير، وكتاب في أن المعدوم شيء، وكتاب كشف الأسرار وهتك

الأستار في الرد على الباطنية.

ج- مجمل عقيدته ومنهجه، ودوره في تطوير المذهب الأشعري:

١ - يبتدئ الباقلاني كتبه بالحديث عن المقدمات حول حقيقة العلم ومعناه، فيذكر أن حده "معرفة المعلوم على ما هو به"، ثم يقسم العلوم إلى قسمين: علم الله القديم، وعلم الخلق، ويقسم علم الخلق إلى علم اضطرار وعلم نظر واستدلال، ثم يشرح ذلك، ثم يذكر استدلال فيعرفه، ثم يعرف الدليل ويقسمه إلى ثلاثة أقسام: عقلي، وسمعي شرعي، ولغوي. ثم يذكر أقسام المعلومات وأنها قسمان: معدوم وموجود ولا ثالث لهما.

ثم يقسم الموجودات ويقول: إنها ضربين: قديم لم يزل ومحدث لوجوده على أول، ثم يقسم المحدثات إلى ثلاثة أقسام: جسم مؤلف، وجوهر منفرد، وعرض موجود بالأجسام والجواهر.

فالباقلاني يقول بالجوهر الفرد ويدلل على إثباته ب-" علمنا بأن الفيل أكبر من الذرة، فلو كان لا غاية لمقادير الفيل ولا لمقادير الذرة لم يكن أحدهما أكثر مقادير من الآخر، ولو كان كذلك لم يكن أحدهما أكبر من الآخر".

كما يرى الباقلاني أن الأعراض لا يصح بقاؤها فهي لا تبقى زمانين.

٢- ويرى أن أول الواجبات النظر فيقول: "أول ما فرض الله ﷻ على جميع العباد: النظر في آياته والاعتبار بمقدوراته والاستدلال عليه بآثار قدرته، وشواهد ربوبيته؛ لأنه سبحانه غير معلوم باضطرار، ولا مشاهد بالحواس، وإنما يعلم وجوده وكونه على ما تقتضيه أفعاله بالأدلة القاهرة، والبراهين الباهرة".

٣- يذكر دليل حدوث العالم، ويستدل لذلك بدليل حدوث الأجسام ويبنيه على دليل ثبوت الأعراض، فيذكر دليل ثبوت الأعراض، ثم يذكر أنها حادثه، ويستدل

على ذلك ببطلان الحركة عند مجيء السكون، ثم يذكر دليل حدوث الأجسام وهو أنها لم تسبق الحوادث، ولم توجد قبلها، وما لم يسبق المحدث، ويفصل القول في ذلك.

والباقلاني يرى ضرورة دليل حدوث الأجسام، وقد سبق بيان أن الأشعري لا يرى هذا الدليل ضروريًا وأن الرسل لم تدع إليه، وذلك في رسالته إلى أهل الثغر، لكن الباقلاني في شرحه للمع - للأشعري - يفسر كلامه في إثبات الصانع واستدلاله على ذلك بالنطفة وتغيرها وانتقالها من حال إلى حال فيقول: "اعلم أن هذا الذي ذكره هو المعول عليه في الاستدلال على حدوث الأجسام ..."، ويرى الباقلاني أن الخليل عليه السلام احتج بهذا الدليل في قوله: {هَذَا رَبِّي} (الأنعام:٧٦)، والآيات بعدها.

٤- ويحتج لإثبات الصانع بأن الكتابة لا بد لها من كاتب، ولا بد للصورة من مصور، وللبناء من بان، ويستدل أيضًا بوجود المحدثات متقدمة ومتأخرة مع صحة تأخر المتقدم وتقدم المتأخر، كما يحتج لإثبات وحدانيته بدليل التمانع ويحتج له بقوله تعالى: {لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا} (الأنبياء:٢٢).

٥- أما رأيه في الصفات فيمكن توضيحه كما يلي:

أ - يثبت الباقلاني الصفات عمومًا ولا يقتصر على إثبات الصفات السبع، ويقسم الصفات إلى صفات ذات وصفات فعل فيقول: "صفات ذاته هي التي لم يزل ولا يزال موصوفًا بها، وهي الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والإرادة والبقاء والوجه والعينان واليدان، والغضب والرضى، وهما الإرادة على ما وصفناه - وهي الرحمة والسخط والولاية والعداوة والحب والإيثار والمشيئة - وإدراكه تعالى لكل جنس يدركه الخلق من الطعوم والروائح والحرارة والبرودة وغير ذلك من المدركات، وصفات فعله هي الخلق والرزق، والعدل، والإحسان والتفضل

والأنعام، والثواب والعقاب، والحشر والنشر، وكل صفة كان موجودًا قبل فعله لها، غير أن وصفه لنفسه بجميع ذلك قديم، لأنه كلامه الذي هو قوله: إني خالق رازق باسط، وهو تعالى لم يزل متكلمًا بكلام غير محدث ولا مخلوق".

ويتبين من ذلك أنه يثبت الصفات لله تعالى، ولا يفرق بين الصفات العقلية والصفات الخبرية.

ب - يستدل للصفات السبع وهي الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والإرادة بأدلة نقلية وعقليه؛ ففي التمهيد يقتصر على الأدلة العقلية لهذه الصفات، أما في رسالة الحرة فيحتج بالأدلة من القرآن وبأدلة العقول.

جـ - يؤول صفات الغضب والرضى بأن المقصود بهما: إرادته لإثابه المرضى عنه وعقوبة المغضوب عليه، وهو بذلك يقول بقول الأشعري - كما سبق -.

د - يرى أن صفة البقاء من صفات الذات لله، وأنه ليس باقيًا ببقاء، فهي صفة نفسية وليست صفة زائدة على الذات.

هـ - يثبت الصفات الخبرية لله تعالى كالوجه واليدين والعينين، يقول: "وأخبر أنه ذو الوجه الباقي بعد تقضي الماضيات، كما قال ﷻ: {كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ} (القصص:٨٨)، وقال: {وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلالِ وَالْأِكْرَامِ} (الرحمن:٢٧)، واليدين اللتين نطق بإثباتهما له القرآن في قوله ﷻ: {بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ} (المائدة:٦٤)، وقوله: {مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ} (صّ:٧٥)، وإنهما ليستا بجارحتين، ولا ذوي صورة وهيئة، والعينين اللتين أفصح بإثباتهما من صفاته القرآن، وتواترت بذلك أخبار الرسول ﵇، فقال ﷻ: {وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي} (طه:٣٩)، {تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا} (القمر:١٤)،وإن عينه ليست بحاسه من الحواس، ولا تشبه الجوارح والأجناس"، وفي التمهيد يستدل ببعض هذه الأدلة، ثم يرد على من

أول اليدين بالقدرة أو النعمة فيقول: "يقال لهم: هذا باطل، لأنه قوله: "بيدي" يقتضي إثبات يدين هما صفة له، فلو كان المراد بهما القدرة، لوجب أن يكون له قدرتان وأنتم فلا تزعمون أن للباري سبحانه قدرة واحدة، فكيف يجوز أن تثبتوا له قدرتين؟ وقد أجمع المسلمون، من مثبتي الصفات والنافين لها على أنه لا يجوز أن يكون له تعالى قدرتان، فبطل ما قلتم، وكذلك لا يجوز أن يكون الله تعالى خلق آدم بنعمتين؛ لأن نعم الله تعالى على آدم وعلى غيره لا تحصى ..."،

وكلام الباقلاني يدل على أنه في زمنه لم يكن أحد يؤول اليدين بالقدرة إلا المعتزلة، ولهذا قال لهم: "وأنتم لا تزعمون أن للباري قدرة واحدة"، وعلى ذلك فالتأويل لهذه الصفات - أعني صفة الوجه واليدين والعين - عند الأشعرية جاء بعد الباقلاني.

و كما يثبت الباقلاني صفة العلو والاستواء لله تعالى، ويرد على الذين يؤولون الاستواء بالاستيلاء، وعلى الذين يقولون إن الله في كل مكان، يقول: "فإن قالوا: فهل تقولون إنه في كل مكان؟ قيل: معاذ لله، بل هو مستو على العرش، كما خبرّ في كتابه فقال: {الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى} (طه:٥)، وقال تعالى:) إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ} (فاطر:١٠)، وقال: {أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ} (الملك:١٦)، ولو كان في كل مكان لكان في جوف الإنسان وفمه وفي الحشوش والمواضع التي يرغب عن ذكرها تعالى عن ذلك، وأوجب أن يزيد بزيادة الأماكي إذا خلق منها ما لم يكن خلقه، وينقص بنقصانها إذا بطل منها ما كان، ولصح أن يرغب إليه إلى نحو الأرض وإلى وراء ظهورنا وعن أيماننا وشمائلنا، وهذا ما قد أجمع المسلمون على خلافه وتخطئة قائله"، ثم يرد على من اعترض بالنصوص الدالة على أن الله في السماء إله وفي الأرض إله، وأنه مع المؤمنين وغيرها من

النصوص الدالة على المعية، ويبين أنه لا دلالة فيها. ثم يقول: "ولا يجوز أن يكون معنى استوائه على العرش هو استيلاؤه عليه، كما قال الشاعر:

قد استوى بشر على العراق ... من غير سيف ودم مهراق

لأن الاستيلاء هو القدرة والقهر، والله تعالى لم يزل قادرًا قاهرًا، عزيزًا مقتدرًا، وقوله:) {ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ} (الأعراف:٥٤)، يقتضي استفتاح هذا الوصف بعد أن لم يكن فبطل ما قالوه".

وهذا النص موجود في طبعة مكارثي من التمهيد، يبين ما في اتهام كل من الكوثري ومحققي التمهيد - الخضيري وأبي زيدة - من تجن على شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، اللذين نقلا هذا النص ونسباه إلى الباقلاني في التمهيد. ومع أن محققي التمهيد قد ذكرا في ذيول تحقيقهما لهذا الكتاب ما يدل دلالة قاطعة على أن المخطوط الذي اعتمداه ناقص، إلا أنهما جزما بخطأ ابن تيمية وابن القيم فقالا: "ونحن نثق على كل حال بنسخة التمهيد التي بين أيدينا ثقة أقوى من ثقتنا بنقل ابن تيمية وابن القيم، والله أعلم"، ولما نشر التمهيد - عن عدة نسخ خطية بتحقيق رجل نصراني - تبين صدق شيخي الإسلام وتثبتهما في النقل، وخطأ هؤلاء الذين اتهموهما بالتحيز والخداع، وكيف يعتمد هؤلاء على أقول الكوثري المشهور بالتجهم والحاقد على أئمة أهل السنة؟.

والباقلاني وإن كان يثبت الاستواء والعلو إلا أنه يرى عدم إطلاق الجهة على الله تعالى، يقول: "ويجب أن يعلم أن كل ما يدل على الحدوث أو على سمة النقص فالرب تعالى يتقدس عنه، فمن ذلك: أنه تعالى متقدس عن الاختصاص بالجهات والانصاف بصفات المحدثات، وكذلك لا يوصف بالتحول والانتقال، ولا القيام ولا القعود، لقوله تعالى {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} (الشورى:١١)، وقوله: {وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا

أَحَدٌ} (الاخلاص:٤)، ولأن هذه الصفات تدل على الحدوث، والله تعالى بتقديس عن ذلك، فإن قيل: أليس قد قال: {الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى} (طه:٥)، قلنا: بلى، قد قال ذلك، ونحن نطلق ذلك وأمثاله على ما جاء في الكتاب والسنة لكن ننفي عنه أمارة الحدوث، ونقول: استواؤه لا يشبه استواء الخلق، ولا نقول: إن العرش له قرار ولا مكان، لأن الله تعالى كان ولا مكان، فلما خلق المكان لم يتغير عما كان"، ثم ينقل عن أبي عثمان المغربي أنه قال: "كنت اعتقد شيئًا من حديث الجهة، فلما قدمت بغداد وزال ذلك عن قلبي، فكتبت إلى أصحابنا: إني قد أسلمت جديدًا". ولفظ الجهة -كما سيأتي - لفظ مجمل.

ز- أما رأيه في كلام الله تعالى فهو يقول: "اعلم أن الله تعالى متكلم، له كلام عند أهل السنة والجماعة، وأن كلامه قديم، ليس بمخلوق ولا مجعول ولا محدث، بل كلامه قديم، صفة من صفات ذاته، كعلمه وقدرته وإرادته ونحو ذلك من صفات الذات، ولا يجوز أن يقال: كلام الله عبارة ولا حكاية ..."، ويقول: "ويجب أن يعلم أن كلام الله تعالى مكتوب في المصاحف على الحقيقة" و" مسموع لنا على الحقيقة لكن بواسطة وهو القاري"، وحقيقة الكلام عنده - على الإطلاق في حق الخالق والمخلوق - " إنما هو المعنى القائم بالنفس، لكن جعل لنا دلالة عليه تارة بالصوت والحروف نطقًا، وتارة بجمع الحروف بعضها إلى بعض كتابة دون الصوت ووجوده، وتارة إشارة ورمزًا دون الحرف والأصوات ووجودهما"، وكلام الله عنده ليس بحروف ولا أصوات، ولا يحل في شيء من المخلوقات.

هذه خلاصة أقوال الباقلاني في كلام الله، ولكن إذا كان الكلام هو المعنى القائم في النفس، فالكلام النازل علينا كلام من؟ سبق قبل قليل أن الباقلاني يقول: إن كلام الله مكتوب في المصاحف على الحقيقة، ومتلو بالألسن على الحقيقة، لكنه بعد ذلك

يقول كلامًا خطيرًا حيث يزعم ... إن كلام النازل كلام جبريل، يقول الباقلاني: "ويجب أن يعلم أن كلام الله تعالى منزل على قلب النبي ﷺ نزول إعلام وإفهام لا نزول حركة وانتقال"، ثم يقول بعد كلام: "والنازل على الحقيقة المنتقل من قطر إلى قطر قول جبريل عليه السلام، يدل على ذلك قوله تعالى: {فَلا أُقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ* وَمَا لا تُبْصِرُونَ * إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ * وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ وَلا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ *تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ} الأيات: (الحاقة٣٨-٤٣)، وقوله تعالى: {فَلا أُقْسِمُ بِالْخُنَّسِ * وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ * وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ * إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ * ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ * مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ ... } الآيات: (التكوير:١٥-٢٩)، يقول الباقلاني معلقًا على هذا: "هذا إخبار من الله تعالى بأن النظم العربي الذي هو قراءة كلام الله تعالى قول جبريل لا قول شاعر ولا قول كاهن"،

ثم يقول - بعد كلام- " فحاصل هذا الكلام أن الصفة القديمة كالعلم والكلام ونحو ذلك من صفات الذات، لا يجوز أن تفارق الموصوف، لأن الصفة إذا فارقت الموصوف اتصف بضدها، والله تعالى متنزه عن الصفة وضدها، فافهم ذلك، فجاء من ذلك أن جبريل عليه السلام علم كلام الله وفهمه، وعلمه الله النظم العربي الذي هو قراته، وعلم هو القراءة نبينا ﷺ، وعلم النبي ﷺ أصحابه ... لكن المقروء والمتلو هو كلام الله القديم الذي ليس بمخلوق ولا يشبه كلام الخلق ".

وهذا كلام عجيب، ولا شك أن الباقلاني متابع في هذا الأصل لشيوخه الأشاعرة.

ح - أما مسألة الصفات الاختيارية القائمة بالله تعالى، وهي المسماة بمسألة حلول الحوداث، فالباقلاني ينفيها بقوة، ويدل على ذلك:

١ - قوله في النص السابق لما ذكر الصفات الفعلية قال: غير أن وصفه لنفسه

بجميع ذلك قديم، لأنه كلامه الذي هو قوله: إني خالق، رازق، باسط، وهو تعالى لم يزل متكلمًا بكلام غير محدث ولا مخلوق" فهو لا يرى أن الصفات الفعلية تقوم بالله، بل يجعل أمر الله وقوله أزليًا، وهو كلامه، أما المخلوق فهو منفصل عن الله لا يقوم به.

٢- قوله عن صفات الله: "إنه لا يجوز حدوثها له، لأن ذلك يوجب أن تكون من جنس صفات المخلوقين، وأن تكون ذات أضداد كصفات المخلوقين، وأن يكون الباري سبحانه قبل حدوثها موصوفًا بما يضادها وينافيها من الأوصاف، ولو كان ذلك كذلك، لوجب قد إضدادها، ولاستحال أن يكون القديم سبحانه موصوفًا بها في هذه الحال، وأن يوجد منه من ضروب الأفعال ما يدل على كونه عالمًا قادرًا حيًا، وفي بطلان ذلك دليل على قدم هذه الصفات وأن الله سبحانه لا يجوز أن يتغير بها ويصير له حكم لم يكن قبل وجودها، إذ لا أول لوجودها" ويقول في كلامه عن نفي السنة والنوم عن الله ﷻ: "والمعتمد في هذا أنه سبحانه ذكر السنة والنوم تنبيهًا على أن جميع الأعراض ودلالات الحدوث لا تجوز عليه".

٣- ويقطع في هذه المسألة عند كلامه عن كلام الله والرد على القول بخلق القرآن فيقول: "ويستحيل من قولنا جميعًا أن يفعله في نفسه تعالى لأنه ليس بمحل للحوادث".

٤- ومن ذلك قوله في صفة المجيء والإتيان فقد ذكر فيهما عدة أقوال، وكلها ذكر فيها ما يدعم قوله في نفي حلول الحوادث بذات الله تعالى، يقول عن المخالفين المعترضين على آيات القرآن: "واعترضوا أيضًا [ب-] قوله تعالى: {وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا} (الفجر:٢٢)، وقوله: {يَأْتِيَهُمُ اللهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ} (البقرة:٢١٠)، قالوا: والمجيء والإتيان حركة وزوال وذلك عندهم محال في صفته،

فالجواب عن هذا عند بعض الأمة: أنه يجيء ويأتي بغير زوال ولا انتقال ولا تكييف، بل يجب تسليم ذلك على ما ورد وجاء به القرآن، والجواب الآخر أنه يفعل معنى يسميه مجيئًا وإتيانًا، فيقال: جاء الله، بمعنى أنه فعل فعلًا كأنه جائيًا، كما يقال: أحسن الله وأنعم وتفضل، على معنى أنه فعل فعلًا استوجب به هذه الأسماء، ويمكن أن يكو أراد بذلك إتيان أمره وحكمه والأهوال الشديدة التي توعدهم بها وحذرهم من نزولها، ويكون ذلك نظيرًا لقوله ﷻ: {وَظَنُّوا أَنَّهُمْ مَانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللهِ فَأَتَاهُمُ اللهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا} (الحشر:٢)، ولا خلاف في أن معنى هذه الآية: أنها أمره وحكمه إياهم، وعقوبته ونكاله، وكذلك قوله: {فَأَتَى اللهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ} (النحل:٢٦).

فهذه ثلاثة أقوال في معنى المجيء والإتيان: أحدهما: التسليم بهتين الصفتين بشرط نفي ما يدل على قيام الحوادث بالله بحيث تكون بغير زوال ولا انتقال.

والثاني: جعلهما من صفات الفعل المنفصلة عن الله لا تقوم به مثل خلقه الخلق وإحسانه إليهم، وهذا يوافق ما نسب إليه من قوله عن الاستواء: إنه فعل فعله الله في العرش سماء استواء، وقد سبقت الإشارة إليه، والثالث: التأوي كما هو مذهب متأخري الأشعرية.

٥- والباقلاني ممن يقول بالأحوال[1]، ولكنه يخالف أبا هاشم الجبائي المعتزلي

---

(١) أول من قال بالأحوال أبو هاشم الجباني - والحال يصعب تعريفها بشكل دقيق- " انظر: نهاية الإقدام (ص: ١٣١-١٣٢" ولذلك فهي مع كسب الأشعري وطفرة النظام مما قيل فيه: إنه لا حقيقة له، والحال تطلق على ما هو وسط بين الموجود والمعدوم، وهو صفة لا موجودة ولا معدومة، لكنها قائمة بموجود كالعالمية، وهي النسبة بين العالم والمعلوم، والحال عند أبي هاسم لا هي موجودة ولا معدومة، ولا هي معلومة ولا هي مجهولة، ولا هي قديمة ولا هي حديثة، انظر: المعجم الفلسفي، صليبًا =

- أول من قال بالحال - في قوله: إن الحال لا موجودة ولا معدومة ولا معلومة ولا مجهولة، بل يرى أنها معلومة، ويرد ردودًا طويلة على الجبائي، ويقول بعد تقريره أن الحال لابد أن تكون معلومة: "وإن كانت هذه الحال معلومة، وجب أن تكون إما موجودة أو معدومة، فإن كانت معدومة استحال أن توجب حكمًا وأن تتعلق بزيد دون عمرو، وبالقديم دون المحدث، وإن كانت موجودة وجب أن تكون شيئًا وصفة متعلقة بالعالم، وهذا قولنا الذي نذهب إليه إنما يحصل الخلاف في العبارة وفي تسمية هذا الشيء علمًا أو حالًا، وليس هذا بخلاف في المعنى فوجب صحة ما نذهب إليه في إثبات الصفات"،

وقد عرف الشهر ستاني الحال عند القاضي بأنها: "كل صفة لموجود لا تتصف بالوجود فهي حال، سواء كان المعنى الموجب مما يشترط في ثبوته الحياة أو لم يشترط ككون الحي حيًا وعالمًا وقادرًا وكون المتحرك متحركًا والساكن ساكنًا والأسود والأبيض إلى غير ذلك ".

والباقلاني بذلك يعتبر من أوائل من قال بالحال من الأشاعرة، ومن المعلوم أن أبا الحسن الأشعري ممن ينكر الأحوال، والباقلاني يثبت الصفات ويقول بالأحوال إلا أنه يخص الأحوال بالأمور التي تتصف بالوجود كالعرضية واللونية والاجتماع والافتراق والقادرية والعالمية وغيرها مما به تتفق المتماثلات، وتختلف المختلفات، على أنه قد ذكر رجوعه عن القول بها.

٦- أما رأيه في القدر فهو لا يختلف عن رأي الأشاعرة فهو يثبت القدر من الله تعالى وأن الله خالق كل شيء، كما أنه يقول بالموافاة وأن الله رضي في الأزل عمن علم أنه يمون مؤمنًا وإن عاش أكثر عمره كافرًا، وسخط في الأزل عمن علم أنه يموت

=

(١/ ٤٣٨)، ولمجمع اللغة (ص: ٦٦).

كافرًا وإن كان أكثر عمره مؤمنًا، وهذا بناء على أنه ينفي حلول الحوادث بذات الله تعالى، أما الاستطاعة والقدرة فلا تكون إلا مع الفعل، لكن الباقلاني خالف شيخه الأشعري بأن قال: إن قدرة العبد مؤثرة، يقول: "فإن قالوا: إن قلتم إن القادر منا على الفعل لا يقدر عليه إلا في حال حدوثه، ولا يقدر على تركه وفعل ضده، لزمكم أن يكون في حكم المطبوع المضطر إلى الفعل، قيل لهم: لا يجب ما قلتم لأنه ليس ها هنا مطبوع على كون شيء أو تولد عنه، أما المضطر إلى الشيء فهو المكره المحمول على الشيء الذي يوجد به، شاء أم أبى، والقدر على الفعل يؤثره ويهواه ولا يستنزل عنه برغبة ولا رهبة فلم يجز أن يكون مضطرًا مع كونه مؤثرًا مختارًا ..."، وهذا يوافق ما ذكره عنه الشهرستاني، كما أنه ينفي تعليل أفعال الله كقول الأشاعرة، ويقول بالكسب، كما أنه يقول بإنكار الضرورة بين العلة والمعلول، ويرى إنكار السببية، وربط الأمر كله بالله، فالإحراق لا يكون بالنار وإنما يقع عندها لا بها، وهذا مبدأ السببية الذي اشتهر إنكاره عند الأشاعرة.

٧- يثبت الرؤية بالنصوص الواردة، والله يرى لأنه موجود، ولكنه مع أنه يقول بالعلو والاستواء إلا أنه يلمح إلا أنه الله تعالى يرى وليس حالًا في مكان أو مقابلًا أو خلفًا، أو عن يمين أو عن شمال، وهذه عبارات استخدمها نفاة العلو ممن يقول بالرؤية.

٨- أما الإيمان فهو عنده التصديق بالله تعالى، وهو العلم. والتصديق يوجد بالقلب، ويستدل لذلك بإجماع أهل اللغة قاطبة، وبأن الإيمان قبل بعثة النبي ﷺ هو التصديق، كما يستدل بقوله تعالى: {وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ} (يوسف:١٧) وبقولهم: فلان يؤمن بالشفاعة أي يصدق، ويرى أن " ما يوجد من اللسان وهو الإقرار، وما يوجد من الجوارح وهو العمل، فإنما ذلك عبارة في القلب

ودليل عليه".

ولا ينكر الباقلاني أن يطلق القول على الإيمان بأنه عقد بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالأركان، ويفسر ذلك بأن المقصود به الإيمان الذي ينفع صاحبه في الدنيا والآخرة، كما أنه لا ينكر أن يطلق على الإيمان أنه يزيد وينقص على أن يرجع ذلك إما إلى القول والعمل دون التصديق، أو إلى الثواب والجزاء والمدح والثناء دون التصديق الذي إذا انخرم منه شيء بطل الإيمان.

٩- أما الإمامة فيذهب فيها إلى ما يذهب إليه السلف، وله في التمهيد بحوث طويلة في الدفاع عن الصحابة، وخاصة عثمان وعليًا رضي الله عنهما، كما أنه يثبت إمامة الخلفاء الأربعة على الترتيب، ويرد على الرافضة ودعاواهم الباطلة.

١٠- ومن الأمور التي ركز عليها الباقلاني مسألة المعجزات، والفرق بينهما وبين الكرامات والسحر، وقد فصل رأيه في ذلك في كتابه المتعلق بهذا الموضوع.

ويمكن تلخيص رأيها فيها بمايلي:

أ- أن الدلالة على صدق الرسول لا تتم إلا بالمعجزة، "فمتى أهله الله لهذه المنزلة وأحلّه في هذه الرتبة وألزم الأمم العلم بنبوته والتصديق بخبره، لم يكن بد له من آية تظهر على يده ما يفصل بها المكلفون لصدقه بينه وبين الكاذب المتنبئ، وإلا لم يكن لهم إلا فعل العلم بما كلفوه من صدقه وتعظيمه، والقطع على ثبوت نبوته وطهارة سريرته سبيل ... وقد اتفق على أنه لا دليل يفصل بين الصادق والكاذب في إدعاء الرسالة إلا الآيات المعجزة"، ومعنى هذا إن الدلائل الأخرى العديدة للنبوات - غير المعجز الخارق للعادة - لا يثبت بها صدق الأنبياء.

ب- والمعجز لا يكون معجزًا " حتى يكون مما ينفرد الله عز وجل بالقدرة عليه ولا يصح دخوله تحت قدر الخلق من الملائكة والبشر والجن، ولابد أن يكون ذلك من

حقه وشرطه"، ويعرض الباقلاني للرأي الآخر لبعض أصحابه الأشاعرة وجمهور القدرية وهو جواز أن يكون المعجز مما ينفرد الله بالقدرة عليه، كما يجوز أن يكون مما يدخل جنسه تحت قدر العباد، ومثال الأول:

اختراع الأجسام وإبداع الجوارح والأسماع والأبصار، ورفع العمى، والزمانة وغيرهما من العاهات والضرب الآخر: شيء يقع مثله وما هو من جنسه تحت قدرة العباد، غير أنه يقع من الله على وجه يتعذر على العباد مثله، وذلك نحو تفريق أجزاء الجبال الصم، ورفعها إلى السماء، وتغييض ماء البحار، وحنين الجذع، ونظم القرآن ...، ويرى الباقلاني أن هذا القول ليس ببعيد، لكنه يقيد ذلك بأن يمنعوا وأن يرفع عنهم القدرة على فعل مثل ذلك الذي جاء به النبي، ويمثل لذلك بأن النبي لو قال: "آيتي وحجتي أنني أقوم من مكاني وأحرك يدي، وأنكم لا تستطيعون مثل ذلك، فإذا منعوا من فعل مثل ما فعله، كانت الآية له خرق العادة بخلق المنع لهم من القيام وتحريك الجوارح ورفع قدرهم على ذلك مع كونه معتادًا من أفعالهم".

جـ - أما شروط المعجزة عنده فهي:

١ - أن تكون مما ينفرد الله بالقدرة عليه.

٢ - أن يكون ذلك الذي يظهر على أيديهم خارقًا للعادة.

٣ - أن يكون غير النبي ﷺ ممنوعًا من إظهار ذلك على يده.

٤ - أن يقع عند تحدي النبي وادعائه النبوة وأن ذلك آية له.

د - ولكن كيف يفرق بين المعجزة وبين حيل المشعوذين وأصحاب الخوارق الشيطانية؟ يجيب الباقلاني بما أجاب به سابقًا، من أن معجزات الرسل لا يصح أن يقدر عليها إلا الله تعالى مثل إحياء الموتى واختراع الأجسام.

وكذلك بالنسبة لما يأتي به الساحر، ولكنه يقول: "إن الساحر إذا احتج بالسحر

وادعى به النبوة أبطله الله تعالى عليه بوجهين: أحدهما: أنه إذا علم ذلك في حال الساحر وأنه سيدعي به النبوة أنساه عمل السحر جملة. والثاني: أن ينجد خلق من السحرة يفعلون مثل فعله ويعارضونه بأدق مما أورده فينتقض بذلك ما ادعاه، أما الفرق بين المعجزة والكرامة فليس موجودًا في المطبوعة الناقصة من البيان، ولكن الباقلاني، ذكر ذلك في رسالته لأحد العلماء، وذكر فيها أن الفرق هو أن الأمر الخارق للنبي مقرون بالتحدي والاحتجاج، وأن صاحب الكرامة لا يدعي النبوة بكرامته ولو علم الله أنه يدعي بها النبوة لما أجراها على يديه.

دور الباقلاني في تطور المذهب الأشعري:

يعتبر الباقلاني المؤسس الثاني للمذهب الأشعري ؛ والباقلاني تلميذ لتلامذة الأشعري فهو قريب العهد به، وعلى الرغم من أن تلامذة الأشعري كانوا أقوياء وذوي تأثير واسع إلا أن أحدًا منهم لم يبلغ ما وصل إليه الباقلاني، ولعل الفترة التي عاشها الأشعري وتلامذته كان السائد فيها المذهب الكلابي، فكان المذهبان متداخلين، والأشعري وغيره من معاصريه كانوا تلامذة لابن كلاب، وتلامذة هؤلاء لم يتميزوا كأشاعرة وإنما كانوا كلابية لأن تتلمذهم لم يكن مقتصرًا على الأشعري، وإنما كان عليه وعلى غيره من الكلابية، وهذا حسب الأغلب فقط.

فلما جاء الباقلاني جرد نفسه لنصرة أبي الحسن الأشعري ومذهبه، والعمل على دعمه بأوجه جديدة من الحجاج والمناظرات، وقد تمثل ذلك بعد طرق أهمها:

١ - أن الباقلاني ربط اسمه بالأشعري، فصار علمًا عليه يذكر في نسبه فيقال: أبو بكر بن الطيب الباقلاني الأشعري، وهذا موجود في الكتب التي ترجمت له، وفي صور عناوين مخطوطات كتبه، ولحماسة في الانتساب إلا الأشعري ونصرة مذهبه عدة الأشاعرة المجدد على رأس المئة الرابعة بعد الأشعري الذي يعتبرونه مجدد المئة

الثالثة.

٢- مع انتسابه إلى الأشعري وطد علاقته بالحنابلة، تبعًا لأبي الحسن الأشعري الذي أعلن في الإبانة رجوعه إلى قول الإمام أحمد، وقد وصل الأمر بالباقلاني إلى أنه كان يكتب أحيانًا في أجوبته: محمد بن الطيب الحنبلي، كما كان يكتب: الأشعري؛ لأن الأشعري وأصحابه كانوا منتسبين إلى الإمام أحمد وأمثاله من أئمة السنة.

وكانت علاقة الباقلاني بالتميميين الحنابلة قوية، ويذكر ابن عساكر وغيره نماذج لهذه العلاقات الوطيدة بينهم، وقد استفاد الباقلاني من ذلك سمعة طيبة عند الحنابلة مع أنه أشعري جلد، كما أن بعض الحنابلة كالتميميين مالوا إلى بعض أقوال الأشاعرة، ولا شك أن علاقتهم بالباقلاني صاحب البلاغة والفصاحة والحجج المنطقية كان لها تأثير في ذلك.

٣- حرص الباقلاني على مناقشة المبتدعة من المعتزلة وغيرهم، ومناظرتهم مناظرة علنية أمام السلاطين، ولذلك لما جاء خطاب عضد الدولة يدعوه إلى مجلسه في سيراز قال شيخ الباقلاني أبو الحسن الباهلي - وفي رواية أبو بكر بن مجاهد - وبعض أصحابه: هؤلاء قوم كفرة، فسقه، لأن الديلم كانوا روافض، لا يحل لنا أن نطأ بساطهم وليس غرض الملك من هذا إلا أن يقال: إن مجلسه مشتمل على أصحاب المحابر كلهم، ولو كان خالصًا لله لنهضت، قال القاضي [الباقلاني]: فقلت لهم: كذا قال ابن كلاب، والمحاسبي، ومن في عصرهم: إن المأمون فاسق، لا يحضر مجلسه، حتى ساق أحمد بن حنبل إلى طرسوس، وجرى عليه بعده ما عرف، ولو ناظروه لكفوه عن هذا الأمر، وتبين لهم ما هم عليه من الحجة، وأنت أيضًا أيها الشيخ تسلك سبيلهم حتى يجري على الفقهاء ما جرى على أحمد، ويقولون بخلق القرآن، ونفي الرؤية، وها أنا خارج إن لم تخرج، فقال الشيخ: إذا شرح الله صدرك لهذا فاخرج،

فخرجت مع الرسول إلى شيراز، وكان من نتيجة ذلك تلك المناظرات مع المعتزلة في مجلس عضد الدولة، ولما انتصر عليهم قربه الملك وأمره أن يعلم ولده، فألف له التمهيد، كما أن عضد الدولة أرؤسله إلى ملك الروم وجرت له مناظرات عديدة مع النصارى اشتهرت حكاياتها عند الناس.

فالباقلاني حين عزم على مناقشة المعتزلة، ومناظراتهم كان ذلك بناء على منهج اختطه لنفسه، ورأى أنه وسيلة لازمة لمقاومة مخالفيه من أهل البدع، ولذلك نعى على شيوخه كابن كلاب والمحاسبي حين تركوا المأمون ومن معه من أهل الاعتزال يفرضون على الناس مقالتهم الاعتزالية، وحين يضرب الباقلاني المثل بهذين كان يقصد أن تمكنهما من علم الكلام يعطيهما قدرة على مناقشة المعتزلة أصحاب الكلام والجدل العقلي فهو يرى أن الواجب عليهما أكبر من غيرهما.

٤- كان للباقلاني دور واضح في تطوير المذهب الأشعري، ويكاد يجمع جميع الباحثين على أن له دورًا في ذلك، يقول ابن خلدون: "وكثر أتباع الشيخ أبي الحسن الأشعري، واقتفي طريقته من بعده تلميذه، كابن مجاهد وغيره، وأخذ عنهم القاضي أبو بكر الباقلاني، فتصدر للإمامة في طريقتهم، وهذبها، ووضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار، وذلك مثل إثبات الجوهر الفرد، والخلاء، وإن العرض لا يقوم بالعرض، وأنه لا يبقى زمانين، وأمثال ذلك مما تتوقف عليه أدلتهم، وجعل هذه القواعد تبعًا للعقائد الإيمانية في وجوب اعتقادها لتوقف تلك الأدلة عليها، وأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول" ثم يعقب ابن خلدون مشيرًا إلى الظروف التاريخية للقول بهذه الأمور، فيقول: "وجملت هذه الطريقة وجاءت من أحسن الفنون النظرية والعلوم الدينية، إلا أن صور الأدلة فيها جاءت بعض الأحيان على غيرالوجه القناعي لسذاجة القوم، ولأن صناعة المنطق التي تسير بها الأدلة وتعتبر بها

الأقيسة لم تكن حينئذ ظاهرة في الملة، ولو ظهر منها بعض الشيء، لم يأخذ به المتكلمون لملابستها للعلوم الفلسفية المباينة لعقائد الشرع بالجملة فكانت مهجورة عندهم لذلك"، ويرى الدكتور إبراهيم مدكور أنه يعتبر: الخليفة للأشعري، وأنه " تأثر بالمعتزلة، فاعتنق نظرية الجوهر الفرد كما اعتنقها الأشعري، ودعمها وعمقها، وقال بفكرة الأحوال، وحاول أن يسوي بين الحال والصفة، ولا شك في أنه بعد أو من ثبت دعائم المذهب الأشعري، وأضاف إليه أسسًا عقلية، وإن قال بمبدأ له خطره وهو: إن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول".

ويشير محققًا التمهيد - أبو ريدة ومحمود الخضيري - إلى جوانب من دور الباقلاني في تطوير مذهب الأشاعرة، فيقولان: "أما القيمة الكبرى لعمل الباقلاني فهي.. كانت في التنهيج وفي بناء مذهب الأشاعرة الكلامي والاعتقادي بناء منظمًا لا من حيث الطريقة المنطقية الجدل فحسب، بل من حيث وضع المقدمات التي تبني عليها الأدلة، ومن حيث ترتيب هذه المقدمات بعضها بعد بعض على نحو يدل على امتلاك ناصية الجدل وعلى طول اعتبار في أصول الاستدلال"، ثم يذكران قول ابن خلدون، وقبل ذلك ذكرا أن الباقلاني لم يكن " مجرد مواصل لحمل تراث الأشاعرة المتقدمية عليه، بل قد تم على يديه توضيح بعض النقط، وتحديد بعض المفهومات، مما أدى إلى تعديل مذهب الأشعري من بعض الوجوه وإلى تقريبه من رأي المعتزلة، وهذا ما لم يغفله بعض العلماء المتقدمين"، ثم ذكرا نماذج لتعليقات الغزالي والشهرستاني على مخالفة الباقلاني لشيخ الأشاعرة في مسائل: صفة البقاء، والحال، وتأثير القدرة الحادثة، وقد سبق ذكر ذلك عند شرح عقيدة الباقلاني وأقواله.

ويذكر أحمد صبحي أن الأشعري كان يعتمد على النقل كثيرًا، لكن أتباعه عدلوا " ابتداء من الباقلاني عن الاستشهاد بدليل النقل إلا فيما ندر، مغلبين أدلى العقل..

وجاء الباقلاني ليختط منهجًا مغايرًا لمنهج الأشعري دفاعًا عن المذهب، إذ وضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة كالحديث عن العلم وأقسامه، وعن الموجود قديمه وحديثه، وعن الجوهر والعرض والجسم".

وهذا ما سار عليه الأشاعرة من بعده، وواضح أن الباقلاني يستشهد بالأدلة النقلية في كتبه ولكن مناقشاته العقلية تطغى عليه كثيرًا، حتى وهو يعرض أن يستشهد بالنصوص.

ويرى بروكلمان أن الباقلاني أتى بآراء جديدة أخذها عن الفلسفة اليونانية، أما مكارثي فيرى أنه يتصف ببعض الأصالة في مناقشته للبيان والمعجز، وأنه عمل كثيرًا على نشر المذهب الأشعري، كما يرى فتح الله خليف أنه أدخل بعض العديلات على مذهب الأشعري.

والمسألة التي اشتهر بها الباقلاني وهي أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول لم نجد لها نصًا صريحًا فيما وصل من كتب الباقلاني، ولكن ابن خلدون ذكرها، ثم تناقلها عنه الباحثون، وقد حاول النشار، وتبعه محمد عبد الستار نصار أن يوجدا ما يدعم هذا القول في بعض المقدمات التمهيد، والذي يترجح أنها بنيت على قوله بوجوب المعجزات لثبوت نبوة الأنبياء لأن بطلان المعجزة يؤدي إلى بطلان نبوة الأنبياء، أو أنها بنيت على قوله بالجوهر الفرد وأن بطلانه يؤدي إلى بطلان دليل حدوث الأجسام.

ويتضح من خلال عرض عقيدة وأقوال الباقلاني، وأقوال الباحثين في ذلك أن الباقلاني قد طور المذهب الأشعري من خلال:

١- الميل في المناقشات إلى العقل، وضعف الاعتماد على النقل، وإن كان الأمر لم يصل إلى إهماله.

٢- وضع المقدمات العقلية لمباحث العقيدة وعلم الكلام، مثل مباحث الجوهر والعرض، وأقسام العلوم، والاستدلال، والكلام عن الموجودات وأنواعها.

٣- الميل إلى بعض أقوال المعتزلة وخاصة في بعض الصفات، وإذا كان الأشعري أخذ يبعد عن الاعتزال في آخر كتبه، فالباقلاني أعاد المنهج الأشعري ليقرب من أهل الكلام.

٤- تقعيد بعض القواعد الكلامية، التي أصبحت فيما بعد أصول الأشاعرة مثل القول بالجوهر الفرد، وأن العرض لا يبقى زمانين، وأنه لا يقول بالعرض.

٥ - التركيز على مبدأ إنكار العلية والسببية التي جعلها الله في الأشياء. كذلك القول في مسألة المعجزات والفرق بينها وبين السحر والكرامات والحيل.

*** ابن فورك: ت ٤٠٦ هـ:**

هو محمد بن الحسن بن فورك، أبو بكر الأنصاري، الأصبهاني، ولا يعرف تاريخ ولادته، لكن المعروف عنه أنه أقام أولًا بالعراق ودرس بها مذهب الأشعري على أبي الحسن الباهلي - تلميذ أبي الحسن الأشعري -، ثم ذهب إلى الري فسعب به الكرامية، ثم راسله أهل نيسابور فبنيت له فيها دار ومدرسة، وصار يدرس فيها وتخرج عليه جمهرة كبيرة من الفقهاء، وقد ذكر قصة له في سبب اشتغاله بعلم الكلام.

وفي آواخر عمره أنهى إلى السلطان محمود بن سبكتكين أنه يعتقد أن نبينا محمدًا ﷺ ليس نبيًا اليوم، وأن رسالته انقطعت بموته، وقد امتحن وجرت له مناظرات مع محمود بن سبكتكين، وممن نسب إليه هذا القول ابن حزم حيث قال في الفصل: [حدثت] فرقة مبتدعة تزعم أن محمد ابن عبد الله ابن عبد المطلب ﷺ ليس هو الآن رسول الله ﷺ ولكنه كان رسول الله، وهذا قول ذهب إليه الأشعرية، وأخبرني سليمان

بـن خلـف البـاجي - وهـو مـن مقـدميهم اليـوم - أن محمـد بـن الحسن ابـن فـورك الأصبهاني على هذه المسألة قتله بالسم محمود بـن سـبكتكين، صـاحب مـا دون وراء النهر من خراسان رَحِمَهُ اللَّهُ"، ثم ذكر ابن حزم السبب الـذي أدى إلى هـذه المقالـة، وقـد نفى السبكي بشدة نسبة هذه المقالة وشنع على ابن حزم والذهبي بسبها، وقال إن ابن فورك لما سأله ابن سبكتكين كذب الناقل، وإن السلطان عنـدما وضح لـه الأمـر أمـر بإعزازه وإكرامه، فلما أيست الكرامية دست له السم، وقول ابن حزم سبق نقلـه قريبًا وقد نسبه إلى الباجي، أما الذهبي فقال: "ونقل أبو الوليد الباجي أن السلطان محمودًا سأله عن رسـول الله ﷺ فقـال: كـان رسـول الله، وأمـا اليـوم فـلا، فـأمر بقتلـه بالـسم"، وهـذه المـسألة مـن المـسائل التـي كانـت سـببًا في محنـة الأشـعرية زمـن القـشيري والجويني، وقد رد القشيري نسبتها إلى الأشعرية وبين بطلان نسبتها إليهم.

والذي يظهر أنه قد وقعت بين ابن فورك وابن سبكتكين مناظرات في موضوعات متعددة ولذلك ذكر ابن رجب مناظرة بينهما حول العلو، فروى في أثناء ترجمته لأبـي الحسن العكبري أنه قال: "سمعت أبا مسعود أحمد بن محمـد البجلـي الحـافظ قـال: دخل ابن فورك على السلطان محمود، فتناظرا، قال ابن فـورك لمحمـود، لا يجـوز أن تصف الله بالفوقية، لأنه يلزمك أن تصفه بالتحتية، لأنه من جاز أن يكون له فـوق جـاز أن يكون له تحت. فقال محمود: ليس أنا وصفته بالفوقية، فتلزمني أن أصفه بالتحتية، وإنما هو وصف نفسه بذلك، قال: فبهت".

ومن أبرز شيوخ ابن فـورك إضـافة إلـى أبـي الحسن البـاهلي: عبـد الله بـن جعفـر الأصبهاني الذي سمع منه مسند أبي داود الطيالسي، وابن خرزاد الأهوازي.

أما أبرز تلاميذه الذين رووا عنه فالبيهقي، والقشيري، وأبـو بكـر أحمـد ابـن علـي بن خلف.

أما مصنفاته فقد ذكر مترجموه أنها قريب من المئة، وقد ذكر سزكين ما وصل إليه منها، وهي باختصار:

١ - مشكل الحديث وبيانه، وقد ذكر أن له أسماء كثيرة، وهو مطبوع.

٢- كتاب الحدود في الأصول، وذكر أنه طبع في بيروت سنة ١٣٢٤هـ.

٣- النظامي في أصول الدين.

٤- رسالة في علم التوحيد.

٥- تفسير القرآن.

٦- الإبانة عن طرق القاصدين والكشف عن مناهج السالكين، والتوفر إلى عبادة رب العالمين.

٧- مجرد مقالات أبي الحسن الأشعري، وقد طبع أخيرًا في بيروت.

٨ - شرح كتاب العالم والمتعلم لأبي حنيفة.

٩- انتقاء من أحاديث أبي مسلم محمد بن أحمد بن علي الكاتب البغدادي المتوفى سنة ٣٩٩هـ.

توفي ابن فورك سنة ٤٠٦هـ.

منهج ابن فورك ودوره في تطور المذهب الأشعري:

يعتبر ابن فورك من المعاصرين للباقلاني المتوفى سنة ٤٠٣هـ، وكلاهما تتلمذ على يد أبي الحسن الباهلي، تلميذ أبي الحسن الأشعري، ولكن شيوخ الباقلاني في مسائل الكلام أكثر، كما أن عناية ابن فورك بالحديث أكثر، ويكفي أن أحد تلامذته الإمام البيهقي.

وإذا كان قد مضى تفصيل مذهب وأقوال الباقلاني، فسيقتصر البحث هنا في عقيدة ومنهج ابن فورك على عرض مقارنة بينه وبين الباقلاني، إذ هما يمثلان مرحلة

واحدة في مسيرة مذهب الأشاعرة.

فمن المسائل التي يوافق فيها ابن فورك الباقلاني:

١- الاستدلال بدليل حدوث الأجسام المسمى دليل الأعراض، وهو دليل المتكلمين المشهور، وقد أشار إليه ابن فورك عرضًا في كتابه مشكل الحديث فقال: "إن الخلق عرفوا الله سبحانه وتعالى بدلالاته المنصوبة، وآياته التي ركبها في الصور، وهي الأعراض الدالة على حدوث الأجسام، واقتضائها محدثًا لها من حيث كانا محدثين".

٢- نفي الصفات الاختيارية القائمة بالله تعالى، وهي المسألة المسماة بحلول الحوادث، وقد جاءت الإشارة إلى هذه المسألة عند ابن فورك في عدة مواضع.

٣- يثبت ابن فورك من الصفات الخبرية: الوجه، واليدين، والعين، ويمنع من تأويلها، وينفي عنها أن تكون جارحة أو دالة على تجسيم أو أجزاء، وهذا ما يقوله الباقلاني - إلا أننا نرى ابن فورك يتأول ما عدا هذه الصفات الخبرية، فيتأول ما ورد من اليد، ويمين الرحمن، والكف، والقبضة، والقدم، والأصابع، والساق، ولم يجعلها مع اليدين والوجه والعين نسقًا واحدًا في الإثبات مع عدم التمثيل، بل أوّل هذه ومنع تأويل تلك، وكأن ابن فورك شعر بالتناقض هنا فأورد سؤالًا وأجاب عليه حيث قال بعد إثباته صفة الوجه لله تعالى، ورده على المعتزلة الذين يتأولونه بأن معناه: أنه هو، وإن وجه الشيء قد يكون نفسه - قال: "فإن قال قائل: فإنه لا يعقل وجه، الجارحة أو بعض،

أو نفس الشيء؟ قيل: في هذا جوابان: أحدهما: أنه إثبات وجه بخلاف معقول الشاهد، كما أن إثبات من أضيف إليه الوجه إثبات موجود بخلاف معقول الشاهد، والثاني: أن الوجه على الحقيقة لا يكون نفس الشيء، لما بينا أن ذلك لا يوجد في

اللغة حقيقة أيضًا، وأما إطلاق البعض على الوجه الذي هو جارحة فتوسع عندنا، وإن كان حقيقة أيضًا ... واعلم أن أحد أصولنا في هذا الباب أنه كلما أطلق على الله ﷻ من هذه الأوصاف والأسماء التي قد تجرى على الجوارح فينا، فإنما يجري ذلك في وصفة على طريق الصفة، إذا لم يكن وجه آخر يحمل عليه، مما يسوغ فيه التأويل، وذلك لصحة قيام الصفة بذاته، فإن قيامها مما لا يقتضي انتقاض توحيده وخروجه عما يستحقه من القدم والإلهية، فأما وصفه بذلك على الحد الذي يتوهمه المشبه الممثلة لربها بالخلق في إثبات الجوارح والآلات، فخلاف الدين والتوحيد، وحملها على ما ذهبت إليه المعتزلة فيه إبطال فائدتها، وإخراجها عن كونها معقولة مفيدة على وجه الحق ..."، ثم يورد سؤالًا آخر فيقول: "فإن قيل: فلم لا تقولون على هذا الوصف: "قدم " صفة و " صورة " صفة، لأن الإضافة قد حصلت في الخبر إليه على هذا الوجه؟ فقيل: "على صورته " وقيل: "قدمه "؟ قيل: إنما لم يحمل ذلك على الصفة لامتناع المعنى فيه، وإن الصفة ليست مما يوصف بالوضع في الأماكن، وقد وجدنا لذلك تأويلًا صحيحًا قريبًا، يمنع هذه الشبهة، وهو ما ذكرنا قبل أن قدم المتجبر على الله ﷻ، بضعها على النار على استحقاق العقوبة على عتوه على الله..

وإنما حملنا ما أطلق من ذكر الوجه واليدين والعين على الصفة من حيث لم يوجد في واحد منها ما يستحيل ويمتنع، وليس كل ما أضيف إليه فهو عن طريق الصفة، بل ذلك ينقسم على أقسام: منها بمعنى الملك، ومنها بمعنى الفعل، ومنها بمعنى الصفة، وإنما يكشف الدليل، ويميز القرائن مواقعها على حسب ما بينا ورتبنا، فاعلمه إن شاء الله"، وواضح من منهجه هذا أن الصفة إذا كان لها وجه آخر تحمل عليه وجب حملها، بحيث لا تكون صفة لله تعالى، ومن تأمل تأويلاته لبعض الصفات الخبرية لا يجد بينها وبين تأويلات مخالفي ابن فورك لصفة اليدين والوجه

والعين كبير فرق.

٤- يؤول ابن فورك صفات النزول، والإتيان، والمجيء، والضحك، والعجب، والغضب، والفرح، وغيرها، وهذا ما نجده مماثلًا له عند الباقلاني، وهذا كله بناءً على أصلهما الذي هو أصل الأشاعرة وهونفي ما يقوم بالله من الصفات الاختيارية.

٥- يثبت صفة الكلام على مذهب الأشاعرة، ويشرح بعض الأمور المتعلقة به، فيقول: "فأما كلام الله الذي هو صفة من صفات ذاته، غير بائن منه: فكلام واحد، شيء واحد، يفهم منه ويسمع ملا يحصى ولا يعد من الفوائد والمعاني، ونظير ذلك ما نقول: إن علمه واحد، ولكنه يحيط بمعلومات لا تتناهى، والذي تقع عليه الكثرة والقلة من المعلومات دون العلم ..."، وما نسمعه من كلام الله هو عبارة عنه، وكلام الله ليس بحرف ولا صوت، يقول: "اعلم أن كلام الله تعالى ليس بحرف ولا صوت عندنا، وإنما العبارات عنه تارة تكون بالصوت والعبارات هي الدالة عليه، وأمارات له تظهر للخلق، ويسمعون عنها كلام الله فيفهمون المراد، فيكون ما سمع موسى عليه السلام من الأصوات مما سمع يسمى كلام الله عز وجل، ويكون ذلك في نفسه غير الكلام، ويحتمل أن يكون معناه: أن يسمي العبارة كلام الله، كما يسمي الدلالة على الشيء باسمه، وكما يسمي الواقع عن القدرة قدرة، والكائن عن الرحمة رحمة"،

ويقول في موضع آخر" " وقد بينا فيما قبل أن معنى ذلك راجع إلى العبارات والدلالات، التي هي الطريق إلى الكلام وبها يفهم مراده منه، لا أنه تعالى قوله إذا تكلم الله بالوحي، أنه يتجدد له كلام، ولكنه يتجدد إسماع وإفهام بخلق عبارات ونصب دلالات، بها يفهم الكلام، ثم يقال على طريق السعة والمجاز لهذه العبارات كلام من حيث أنها دلالات عليه ... واعلم أنه لا يصح على أصلنا في قولنا: إن كلام الله غير مخلوق ولا حادث بوجه أن يقول: إن الله يتكلم كلامًا بعد كلام، لأن ذلك

يوجب حدوث الكلام، وإنما يتجدد الإسماع والإفهام، ونصب العبارات وإقامة الدلالات على الكلام الذي لم يزل موجودًا وحدوث الدلالة والعبارة لا يقتضي حدوث المدلول المعبر عنه، كما أن حدوث الذكر والدعاء لا يقتضي حدوث المذكور والمدعو".

هذه بعض المسائل التي اتفق فيها الباقلاني وابن فورك، على أن ابن فورك تميز عن الباقلاني بما يلي:

١- الاستدلال بالسنة في دقائق مسائل الأسماء والصفات، مع أن له رأيًا في أخبار الآحاد وأنها لا تفيد اليقين والعلم، لكنه يرى جواز ذكرها لإفادتها غلبة الظن، فهي من باب الجائز الممكن، يقول: "وأما ما كان من نوع الآحاد مما صحت الحجة به من طريق وثاقة النقلة، وعدالة الرواة، واتصال نقلهم، فإن ذلك - وإن لم يوجب العلم والقطع - فإنه يقتضي غالب ظن وتجويز حكم، حتى يصح أن يحكم أنه من باب الجائز الممكن، دون المستحيل الممتنع"، والسبيل الأمثل فيها تخريجها وتأويلها، وليس إنكارها كما فعلت المعتزلة، ولا اعتقاد التشبيه بها كما فعلت المشبهة.

والمطلع على كتاب ابن فورك في مشكل الحديث يلحظ أمرين عجيبين:

أحدهما: البحث عن أوجه التأويل لكل حديث، والتكلف في ذلك، وهو يعتقد أن هذه مهمة طائفة من أهل الحديث، فقد قسمهم إلى فرقتين: فرقة هم أهل النقلة والرواية، وحصر أسانيدها، وتمييز صحيحها من سقيمها، وفرقة منهم يغلب عليهم تحقيق طرق النظر والمقاييس، والإبانة عن ترتيب الفروع على الأصول ونفي شبه الملبسين عنها، فالفرقة الأولى للدين كالخزنة للملك والفرقة الأخرى كالحرس الذين يذبون عن خزائن الملك، وواضح أن ابن فورك في كتابه جعل مهمته هدف

الفرقة الثانية، ولذلك ذكر فيه ما يراه من مشكل الحديث.

والأمر الآخر: خلطه فيما يورده بين الأحاديث الصحيحة، والضعيفة والموضوعة، حيث جعلها نسقًا واحدًا في الدلالة وضرورة التأويل، وإذا أشار إلى ضعف بعض الروايات لا يكتفي بذلك في ردها وبيان عدم الحاجة إلى بحث ما دلت عليه من الصفة لله تعالى، وإنما يشير إلى ضعفها - إن أشار - بكلمات ثم يجلب بخيله ورجله في تأويلها.

ومن الأمثلة على ذلك - وهي كثيرة - تأويله لرواية "الحجر الأسود يمين الله في أرضه، يصافح بها من شاء من خلقه"[١]، فإنه قال - دون أن يتعرض لإسناده، وهل هو

(١)قال الشيخ ناصر في الضعيفة (٢٢٣): منكر... أخرجه أبو بكر بن خلاد في " الفوائد " (١/ ٢٢٤ / ٢) وابن عدي (١٧/ ٢) وابن بشران في " الأمالي " (٢/ ٣ / ١) والخطيب (٦/ ٣٢٨) وعنه ابن الجوزي في " الواهيات " (٢/ ٨٤/ ٩٤٤) من طريق إسحاق بن بشر الكاهلي، حدثنا أبو معشر المدائني عن محمد بن المنكدر عن جابر مرفوعا. ذكره الخطيب في ترجمة الكاهلي هذا وقال: يروي عن مالك وغيره من الرفعاء أحاديث منكرة، ثم ساق له هذا الحديث ثم روى تكذيبه عن أبي بكر بن أبي شيبة، وقد كذبه أيضا موسى بن هارون وأبو زرعة، وقال ابن عدي عقب الحديث: هو في عداد من يضع الحديث، وكذا قال الدارقطني كما في " الميزان"، وزاد ابن الجوزي: لا يصح، وأبو معشر ضعيف. وقال المناوي متعقبا على السيوطي حيث أورده في " الجامع " من رواية الخطيب وابن عساكر: قال ابن الجوزي: حديث لا يصح، وقال ابن العربي: هذا حديث باطل فلا يلتفت إليه. ثم وجدت للكاهلي متابعا، وهو أحمد بن يونس الكوفي، وهو ثقة أخرجه ابن عساكر (١٥/ ٩٠ / ٢) من طريق أبي علي الأهوازي، حدثنا أبو عبد الله محمد بن جعفر ابن عبيد الله الكلاعي الحمصي بسنده عنه به، أورده في ترجمة الكلاعي هذا، ولم يذكر فيه جرحا ولا تعديلا، لكن أبو علي الأهوازي متهم، فالحديث باطل على كل حال، ثم رأيت ابن قتيبة أخرج الحديث في " غريب الحديث " (٣/ ١٠٧ / ١) عن إبراهيم بن يزيد عن عطاء عن ابن عباس موقوفا عليه، والوقف أشبه وإن
=

مرفوع أو موقوف -: "وقد تأول أهل العلم ذلك على وجهين من التأويل: أحدهما: أن المراد بذلك الحجر أنه من نعم الله على عباده، بأن جعله سببًا يثابون على التقرب إلى الله تعالى بمصافحته، فيؤجرون على ذلك، وقد بينا أن العرب تعبر عن النعم باليمين واليد.. وزعم بعضهم: أن هذا تمثيل وأصله أن الملك إذا صافح رجلًا، قبل الرجل يده، فكان الحجر لله تعالى بمنزلة اليمين للملك ليستلم ويلثم، وقد روى في الخبر أن الله ﷻ لما أوجده أخذ الميثاق من بني آدم وأشهدهم على أنفسهم الست بربكم؟ قالوا: بلى، جعل ذلك في الحجر الأسود، فلذلك يقال عنده: إيمانًا بك ووفاءً بعهدك.

ويحتمل وجهًا آخر: وهو أن يكون قوله " الحجر يمين الله في أرضه، إنما إضافة إليه على طريق التعظيم للحجر، وهو فعل من أفعال الله ﷻ سماه يمينًا، ونَسَبهُ إلى نفسه وأمر الناس باستلامه ومصافحته، ليظهر طاعتهم بالإئتمار وتقربهم إلى الله ﷻ، فيحصل لهم بذلك البركة والسعدة".ولو أن ابن فورك بين درجته وضعفه – أو

=

كان في سنده ضعيف جدا، فإن إبراهيم هذا وهو الخوزي متروك كما قال أحمد والنسائي، لكن روي الحديث بسند آخر ضعيف عن ابن عمرو رواه ابن خزيمة (٢٧٣٧) والطبراني في " الأوسط " (١/ ٣٣ / ٢)، وقال: تفرد به عبد الله بن المؤمل ولذا ضعفه البيهقي في " الأسماء " (ص ٣٣٣) وهو مخرج في " التعليق الرغيب " (٢/ ١٢٣) وإذا عرفت ذلك، فمن العجائب أن يسكت عن الحديث الحافظ ابن رجب في " ذيل الطبقات " (٧/ ١٧٤ – ١٧٥) ويتأول ما روي عن ابن الفاعوس الحنبلي أنه كان يقول: "الحجر الأسود يمين الله حقيقة"، بأن المراد بيمينه أنه محل الاستلام والتقبيل، وأن هذا المعنى هو حقيقة في هذه الصورة وليس مجازا، وليس فيه ما يوهم الصفة الذاتية أصلا، وكان يغنيه عن ذلك كله التنبيه على ضعف الحديث، وأنه لا داعي لتفسيره أو تأويله لأن التفسير فرع التصحيح كما لا يخفى.

ضعف المرفوع منه - ثم بين وضوح دلالته وأن نص الحديث يدل على أن الحجر ليس يمين الله حقيقة والتي هي صفته القائمة به لأنه قال: "في الأرض"، لما احتاج إلى هذه التأويلات.

وأحيانًا يستعين ببعض الروايات الشاذة أو الضعيفة، فمثلًا حين أوّلَ أحاديث النزول بعدة تأويلات قال: "وقد روى لنا بعض أهل النقل هذا الخبر عن النبي ﷺ بما يؤيد هذا الباب، وهو بضم الياء من " ينزل " وذكر أنه قد ضبطه عمن سمعه عنه من الثقات الضابطين"، والروايات المتواترة جاءت بما هو مشهور، فكيف تمسك بهذه الرواية الشاذة، والمجهول رواتها؟ وفي تأويله للإتيان في قوله تعالى: {هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلائِكَةُ} (البقرة:٢١٠)، ذكر رواية عن مجاهد أنه قال: يأتيهم بوعده ووعيده. مع أن المأثور عن مجاهد عكس هذا.

٢- وابن فورك يؤول الاستواء والعلو، خلافًا للباقلاني الذي يثبتهما، وقد سبق نقل كلامه في ذلك، ولأهمية قول ابن فورك في هذه المسألة في تتبع تطور المذهب الأشعري نعرض لأقواله فيها، يقول عن الاستواء في معرض رده على ابن خزيمة في كتابه التوحيد: "ثم ذكر صاحب التصنيف بابا ترجمه باستوائه على العرش، وأوهم معنى التمكين والاستقرار، وذلك منه خطأ، لأن استواءه على العرش سبحانه ليس على معنى التمكين والاستقرار، بل هو في معنى العلو بالقهر والتدبير، وارتفاع الدرجة بالصفة على الوجه الذي يقتضي مباينة الخلق"، وفي موضع آخر حين رد على أحمد بن إسحاق الصبغي - صاحب ابن خزيمة - أحال على تأويله للاستواء فيما سبق - والذي نقلناه قبل قليل -.

أما العلو: فله في تأويله أقوال كثيرة:

أ- يقول في حديث الجارية حين قال لها رسول الله ﷺ: أين الله؟ قالت في

السماء، قال: أعتقها فإنها مؤمنة، يقول ابن فورك: "إن ظاهر اللغة تدل من لفظه أين أنها موضوعة للسؤال عن المكان، ويستخبر بها عن مكان المسؤول عنه بأين.. غير أنهم قد استعملوها عن مكان المسؤول عنه في غير هذا المعنى توسعًا أيضًا تشبيهًا بما وضع له، وذلك أنهم يقولون – عند استعلام منزلة المستعلم عند من يستعمله –: أين منزلة فلان منك، وابن فلان من الأمير، واستعملوه في استعلام الفرق بين الرتبتين بأن يقولوا: أين فلان من فلان، وليس يريدون المكان والمحل من طريق التجاوز في البقاع، بل يريدون الاستفهام عن الرتبة والمنزلة، وكذلك يقولون: لفلان عند فلان مكان ومنزلة، ومكان فلان في قلب فلان حسن، ويريدون بذلك المرتبة والدرجة في التقريب والتبعيد، والإكرام والإهانة، فإذا كان ذلك مشهورًا في اللغة احتمل أن يقال: إن معنى قوله ﷺ: أين الله؟ استعلام لمنزلته وقدره عندها وفي قلبها، وأشارت إلى السماء، ودلت بإشارتها على أنه في السماء عندها على قول القائل – إذا أراد أن يخبر عن رفعة وعلو منزلة –: فلان في السماء، أي هو رفيع الشأن، عظيم المقدار، كذلك قولها في السماء على طريقة الإشارة إليها، تنبيهًا عن محله في قلبها ومعرفتها به وإنما أشارت إلى السماء لأنها كانت خرساء، فدلت بإشارتها على مثل دلالة العبارة، على نحو هذا المعنى، وإذا كان كذلك لم يجز أن يحمل على غيره مما يقتضي الحد والتشبيه والتمكين في المكان والتكييف"،

وبعد أن يقرر ابن فورك مذهبه هذا وتأويله – العجيب – لهذا الحديث، يذكر قولًا آخر لبعض الأشاعرة فيقول: "ومن أصحابنا من قال: إن القائل إذا قال: إن الله في السماء، ويريد بذلك أنه فوقها من طريق الصفة، لا من طريق الجهة، على نحو قوله سبحانه {أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ} (الملك:١٧)، لم ينكر ذلك"، وقد يكون قصد ببعض أصحابه: الباقلاني، الذي صرح بنفي الجهة – وقد سبقت الإشارة إلى

ذلك.

ب - قال في معرض رده على المعتزلة الذين يذهبون إلى أن الله في كل مكان، وبيانه أن المسلمين يطلقون أن الله فوق خلقه، وأن "في" في قوله تعالى: {أَمْ أَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ} بمعنى "على" غير أنه يعقب قائلًا: "واعلم أنا إذا قلنا: إن الله ﷻ فوق ما خلق، لم يرجع به إلى فوقية المكان، والاتفاع على الأمكنة بالمسافة، والإشراف عليها بالممارسة منها، بل قولنا إنه فوقها يحتمل وجهين:

أحدهما: أنه يراد به أنه قاهر لها، مسؤول عليها، إثباتًا لإحاطة قدرته بها، وشمول قهره لها، وكونها تحت تدبيره، جارية على حسب علمه ومشيئته.

والوجه الثاني: أن يراد أنه فوقها على معنى أنه مباين لها بالصفة والنعت، وأن ما يجوز على المحدثات من العيب والنقص والعجز والآفة والحاجة، لا يصح شيء من ذلك عليه، ولا يجوز وصفه به، وهذا أيضًا متعارف في اللغة أن يقال: فلان فوق فلان، ويراد بذلك رفعة المرتبة والمنزلة، والله ﷻ فوق خلقه على الوجهين جميعًا ".

وإنما يمتنع الوجه الثالث: وهو أن يكون على معنى التحيز في جهة الاختصاص ببقعة دون بقعة، وإذا قلنا: إنه فوق الأشياء على هذا الوجه قلنا أيضًا في تأويل إطلاق القول بأنه فيها على مثل هذا المعنى".

جـ - ويقول في رده على ابن خزيمة: "واعلم أنه ليس ينكر قول من قال: إن الله في السماء، لأجل أن لفظ الكتاب قد ورد به وهو قوله: {أَمْ أَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ} (الملك: ١٦)، ومعنى ذلك: أنه فوق السماء لا على معنى فوقية المتمكن في المكان، لأن ذلك صفة الجسم المحدود المحدث، ولكن بمعنى ما وصف به أنه فوق من طريق الرتبة والمنزلة والعظمة والقدرة، ثم ذكر هذا القائل [ابن خزيمة] في ذلك قوله ﷻ: {إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ} (فاطر: ١٠)، وقوله: {بَلْ

رَفَعَهُ اللهُ إِلَيْهِ} (النساء:١٥٨) وهذا منه غلط، من قبل [أن] صعود الكلم الطيب إليه على معنى صعود من سفل إلى علو، لاستحالة ذلك في الكلام لكونه عرضًا لا يبقى، وكذلك العمل الصالح وإنما معنى صعود الكلام إليه قبوله، ووقوعه منه موضع الجزاء والثواب، وقوله: (يرفعه) لا على معنى رفع من مكان إلى مكان، ولكن رفع له على معنى أنه قد تقبل، وأن الكلام إذا اقترن به العمل الصالح قُبلًا دون أن ينفرد الكلام من العمل. وأما قوله تعالى في قصة عيسى {بَلْ رَفَعَهُ اللهُ إِلَيْهِ}، فمعناه: رفعه إلى الموضع الذي لا يعبد فيه إلا الله، ولا يذكر فيه غيره، لا على معنى أنه ارتفاع إليه كما يرتفع الجسم من سفل إلى جسم في علو، بأن تقرب منه بالمسافة والمساحة".

د - ويشير في مواضع أخرى إلى تأويله للعلو والفوقية.

هذا في كتابه الذي وصل إلينا كاملًا، وقد ذكر شيخ الإسلام - نقلًا عن كتابه في أصول الدين - ما يدل على إثبات العلو والاستواء، وأنه قال فيه: "وإن سألت أين هو فجوابنا: أنه في السماء كما أخبر في التنزيل عن نفسه بذلك فقال - عز من قائل - {أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ} (الملك:١٦)، وإشارة المسلمين بأيديهم عند الدعاء في رفعها إليه، وإنك لو سألت صغيرهم وكبيرهم فقلت: أين الله؟ لقالوا: إنه في السماء ولم ينكروا لفظ السؤال بأين، لأن النبي ﷺ سأل الجارية التي عرضت للعتق فقال: أين الله؟ فقالت: في السماء: مشيرة بها، فقال النبي ﷺ اعتقها فإنها مؤمنة، ولو كان ذلك قولًا منكرًا لم يحكم بإيمانها ولأنكره عليها، ومعنى ذلك أنه فوق السماء، لأن في معنى فوق، قال الله تعالى: {فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ} (التوبة:٢) أي فوقها، وقال عن الاستواء" فإن قال: فعلى ما هو اليوم؟ قيل له: مستو على العرش كما قال سبحانه: {الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى} (طه:٥).

قال ابن تيمية معلقًا: "فيشبه - والله أعلم - أن يكون اجتهاده مختلفًا في هذه

المسائل كما اختلف اجتهاد غيره، فأبو المعالي كان يقول بالتأويل ثم حرمه، وحكى إجماع السلف على تحريمه ... ".

ومما سبق يمكن تلخيص دور ابن فورك في تطور المذهب الأشعري بما يلي:

١ - العناية بالحديث والاهتمام به، مع البقاء على منهج وطريقة أهل الكلام وتأويلاتهم، وبذلك خف الحاجز الذي كان يفصل بين أهل السنة من أهل الحديث الذين يثبتون ما دلت عليه النصوص، وأهل الكلام الذين كانوا بعيدين عن الاهتمام بعلم الحديث رواية ودراية، وهذا المنهج الذي سلكه ابن فورك هو ما سنجده بشكل أقوى وأوضح عند البيهقي.

٢- الغلو في التأويل، وكأنه صار هو الأصل، والإثبات هو القليل.

٣- تأويل صفة الاستواء والعلو، وهذا تطور خطير وكبير في المذهب الأشعري، وإن كان - كغيره من الأشاعرة - قد أثر عنه المنع من تأويلها.

*** عبد القاهر البغدادي: ت ٤٢٩هـ**

هو عبد بن طاهر بن عبد الله، أبو منصور البغدادي، التميمي، لم يحدد تاريخ ولادته، لكن المعروف عنه أنه ولد في بغداد ونشأ بها، ثم رحل مع أبيه إلى نيسابور، حيث تتلمذ على يد أبي إسحاق الإسفراييني، وكان من أبرز شيوخه، ومنهم أيضًا، إسماعيل بن نجيد، وأبو عمرو محمد بن جعفر بن مطر، وأبو بكر الإسماعيلي، وأبو أحمد بن عدي وغيرهم.

وقد مدحه العلماء - خاصة علماء الأشاعرة - كابن عساكر والرازي والسبكي، وقال فيه شيخ الإسلام أبو عثمان الصابوني: "كان من أئمة الأصول، وصدور الإسلام، بإجماع أهل الفضل والتحصيل، بديع الترتيب، غريب التأليف والتهذيب، تراه الجلة صدرًا مقدمًا، وتدعوه الأئمة إمامًا مُفخّمًا، ومن خراب نيسابور اضطرار

مثله إلى مفارقتها"، قال السبكي " قلت: فارق نيسابور بسبب فتنة وقعت بها من التركمان"، وكان استقراره آخر أمره في إسفراين حيث لم يبق فيها إلا يسيرا، فمات بها سنة ٤٢٩هـ ودفن بجانب شيخه أبي إسحاق الإسفراييني.

ومن أبرز تلاميذ البغدادي: القشيري، والبيهقي، وناصر بن الحسين المروزي المتوفى سنة ٤٤٤هـ، وعبد الغفار بن محمد النيسابوري المتوفى سنة ٥١٠هـ وعمره ٩٦سنة، ومنهم أيضًا صهره، أبو المظفر الإسفراييني المتوفى سنة ٤٧١هـ، صاحب التبصير بالدين، الذي قلد فيه شيخه.

أما أهم آثاره فهي:

١- الملل والنحل، وهو كتاب مختصر ألفه قبل " الفرق بين الفرق"، وميزته أنه توسع كثيرًا في شرح مقالة المعتزلة، إضافة إلى كلامه عن بقية الفرق قال عنه السبكي: "مختصر ليس في هذا النوع مثله"، وقد طبع بتحقيق ألبير نصري نادر - ط دار المشرق - بيروت سنة ١٩٨٦م.

٢- الفرق بين الفرق، وهو مشهور، طبع عدة مرات.

٣- أصول الدين، مطبوع أيضًا.

٤- الناسخ والمنسوخ، حقق رسالة للماجستير من جامعة أم القرى، تحقيق حلمي كامل أسعد عبد الهادي - وطبعته دار العدوي بعمان - الأردن سنة ١٤٠٧هـ.

٥- التكملة في الحساب، وهو من أشهر كتبه حتى قال فيه الرازي "لو لم يكن له إلا كتاب التكملة في الحساب لكفاه"، وقد طبع في الكويت سنة ١٤٠٦هـ، ضمن منشورات معهد المخطوطات العربية، تحقيق: أحمد سليم سعيدان.

٦- رسالة في المساحة، طبعت في ذيل الكتاب السابق.

٧- تأويل متشابه الأخبار، ذكره السبكي وابن شاكر الكتبي، والزركلي، وذكر

محقق كتاب الناسخ والمنسوخ أن له نسخة خطية في جامعة عليكرة الإسلامية بالهند، وبما أن هذا الكتاب موجود فهو ذو أهمية كبيرة لمعرفة منهج البغدادي، خاصة في الصفات، ومع ذلك فكتابه "أصول الدين" جمع فيه ما يتعلق بجميع مسائل أصول الدين.

وهناك مؤلفات أخرى ذكرها مترجموه، ومنها تفسير أسماء الله الحسنى، أشار الزركلي إلى أنه مخطوط.

منهج البغدادي ودوره في تطور المذهب الأشعري:

البغدادي أحد أعلام الأشاعرة في نهاية القرن الرابع وبداية القرن الخامس حيث كانت وفاته سنة ٤٢٩هـ، وهو يمثل تقريبًا مرحلة كل من الباقلاني - ت ٤٠٣هـ- وابن فورك - ت ٤٠٦هـ- وإن تأخر عنهما قليلًا، لكنه مثلًا يلتقي مع ابن فورك بكونهما شيخين للبيهقي، كما أنه يذكره في كتابه أصول الدين، ويذكر الباقلاني أيضًا، ويصفه بقوله: "قال قاضينا"، كما أن البغدادي ذكر أنه أدرك أبا عبد الله بن مجاهد، تلميذ أبي الحسن الأشعري.

والبغدادي يميزه كتبه خاصة "أصول الدين" إنه ينقل أقوال أصحابه من الكلابية والأِشعرية، ويذكر الخلاف بينهم إن وجد، لذلك فقد يتبادر إلى الناظر أنه مقلد للأشاعرة، وممن رأى هذا الرأي عبد الرحمن بدوي الذي قال: "لقد كان عبد القاهر البغدادي - بحسب ما لدينا من مؤلفاته - عارضًا لآراء الأشاعرة أكثر من مفكرًا أصيلًا، ذا آراء انفرد بها، أو براهين جديدة ساقها"، وهذا الكلام فيه شيء من الحق لكن البغدادي - كما سيأتي - له ترجيحات خاصة تعتبر بمثابة منعطف في تطور المذهب الأشعري، صحيح أنه في غالب المسائل مقلد لشيوخه، لكن ليس فيها كلها.

والبغدادي لا يخالف من سبقه من الأشاعرة في مسائل العقيدة والكلام، فيرى أن

أول الواجبات النظر، وأخبار الآحاد - إذا رواها الثقات - تقبل إذا كانت تحتمل تأويلًا يوافق المعقول، كما أنه يقول بالجزء الذي لا يتجزأ، وهو الجوهر الفرد، ويستدل له، كما يقول بأن الأعراض لا تبقى زمانين، كما أنه يحتج بدليل الأعراض وحدوث الأجسام ويحتج له ويطيل الكلام حوله، كما أنه ينفي ما يقوم بالله من الصفات الاختيارية، وهي مسألة حلول الحوادث، ولذلك تأوّل صفات المحبة، والرحمة، والغضب، والفرح، والضحك، كما أنه قال بكلام الله الأزلي وأنه قائم بالله وأنه أمره ونيه وخبره ووعده ووعيده، ويربط ذلك بمسألة حلول الحوادث، لكنه لما ذكر ما وقع من الخلاف بين الكلابية والأشعرية في أزلية الأمر والنهي، ذكر قوليهما دون ترجيح، أما الإيمان فهو عنده الطاعات فرضها ونقلها كما هو قول أهل الحديث والسنة، ويرجح هذا بعد ذكره لأقوال كل من الأشعري وابن كلاب،

أما الاستثناء في الإيمان، فقد رتب الخلاف فه ترتيبًا حسنًا على الخلاف في حقيقة الإيمان، وبما أنه رجح مذهب أهل الحديث فقد قال: "وكل من وافى ربه على الإيمان فهو مؤمن، ومن وافاه بغير الإيمان الذي أظهره في الدنيا، علم في عاقبته أنه لم يكن قط مؤمنًا"، وهذا الكلام ليس هو قول أهل الحديث الذين يجيزون الاستثناء في الإيمان إذا لم يكن شقًا، أما الموافاة فهي من مسائل مذهب الأشاعرة بناءً على قولهم في منع حلول الحوادث، وأن غضب الله أو رضاه أزلي، فالكافر إذا مات على الكفر فهو مغضوب عليه غير مرضي عنه ولو عاش أغلب عمره مؤمنًا، وعكسه المؤمن، أما مسألة القدر، فقد قال بالكسب وسار فيه على خطأ شيوخه في ذلك مع التجديد في العرض والاستدلال، أما ما يتعلق بالمعجزات وشروطها، فأقواله فيها جاءت على وفق ما ذهب إليه الباقلاني.

هذه خلاصةسريعة لبعض رؤوس المسائل التي وافق فيها شيوخه الأشاعرة أما

الجوانب البارزة في منهجه، كمعالم على تطور المذهب الأشعري فأهمها:

١- مخالفته صراحة لبعض أقوال شيخ الأشاعرة أبي الحسن الأشعري، فهو يعرض الأقوال ومنها قول الأشعري، ثم يرجح قولًا آخر قال به غيره كابن كلاب أو القلانسي، أو غيرهما، ومن ذلك مسألة إيمان المقلد، ومعنى "الإله"، والوقف على قوله تعالى: {وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ} (آل عمران:٧)، ومخالفة البغدادي - في هذه المسائل أو غيرها - للأشعري له أهمية في تصور مدى المتابعة والتقليد لشيخهم في ذلك الزمن القريب من الأشعري، إذ أن الفرق بين وفاتيهما يتجاوز القرن بقليل، وهذه مدة زمنية قليلة نسبيًا.

٢- تبني دليل حدوث الأجسام بقوة، وهو من أدلة المعتزلة، وقد قال به بعض الأشاعرة قبل البغدادي، لكن شيخهم أبا الحسن الأشعري رأى أنه دليل لم تدع إليه الرسل - كما سبق شرح ذلك - فالبغدادي لما عرض هذا الدليل عرضه وكأنه دليل مسلم لا يجوز الاعتراض عليه، بل قال: "وكل قول لا يصح معه الاستدلال على حدوث الأجسام وعلى حدوث الجواهر فهو فاسد"، وهذا الجزم بالقول بصحة هذا الدليل هو ما نجده إحدى مسلمات مذهب الأشاعرة فيما بعد.

٣- تأييد القول بتجانس الأجسام كلها، وأن اختلافها في الصورة،- وهذا قد قال به بعض المعتزلة، وبنوا عليه نفي صفات الله حين قالوا: إثبات الصفات تجسيم والأجسام متماثلة.

٤- أما مسألة الاستواء، فقد سبق بيان أن الباقلاني ومن قبله قالوا بإثباته بلا تأويل، وردوا على من أوّله بالاستيلاء، وأن ابن فورك مال فيه إلى التأويل، أما البغدادي فقد قال بالتأويل، مع أنه رد على المعتزلة الذين أولوا الاستواء بالاستيلاء وقال: "زعمت المعتزلة أنه بمعنى استولى كقول الشاعر: قد استوى بشر على

العراق، أي استولى، وهذا تأويل باطل؛ لأنه يوجب أنه لم يكن مستوليًا عليه قبل استوائه عليه"، ثم عرض أقوال أصحابه الأشاعرة فقال: "واختلف أصحابنا في هذا، فمنهم من قال: إن آية الاستواء من المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا الله، وهذا قول مالك بن أنس وفقهاء المدينة والأصمعي ... ومنهم من قال: إن استواءه على العرش فعل أحدثه في العرش ثم سماه استواء، كما أحدث في بنيان قوم سماه إتيانًا، ولم يكن ذلك نزولًا ولا حركة، وهذا قول أبي الحسن الأشعري ... ومنهم من قال: إن استواءه على العرش كونه فوق العرش بلا مماسة، وهذا قول القلانسي وعبد الله بن سعيد، ذكره في كتاب الصفات"، وبعد عرضه لهذه الأقوال يرجح فيقول: "والصحيح عندنا تأويل العرش في هذه الآية على معنى الملك، كأنه أراد أن الملك ما استوى لأحد غيره وهذا التأويل مأخوذ من قول العرب: ثُلّ عرشُ فلان إذا ذهب ملكه ... فصح بهذا تأويل العرش على الملك في آية الاستواء على ما بيناه، ويقول في موضع آخر حول معنى آية الاستواء: "ومعناه عندنا على الملك استوى، أي استوى الملك للإله، والعرش هاهنا بمعنى الملك ... ".

أما مسألة العلو فهو من نفاته، ولذلك بوب لإحدى المسائل بقوله: "المسألة السابعة من الأصل الثالث في إحالة كون الإله في مكان دون مكان"، ثم ذكر أقوال الكرامية والمعتزلة والحلولية، ثم قال: "ودليلنا على أنه ليس في مكان بمعنى المماسة قيام الدلالة على أنه ليس بجوهر ولا جسم ولا ذي حد ونهاية، والمماسة لا تصح إلا من الأجسام والجواهر التي لها حدود"، ثم ذكر أنه أفراد هذه المسألة في كتاب مفرد، وفي موضع آخر يذكر أن الله كان ولا مكان وهو الآن على ما كان.

فالبغدادي من نفاة العلو ومؤولة الاستواء، وبهذا يتبين أن القول بذلك في المذهب الأشعري جاء قبل الجويني.

٥- وأبرز تطور جاء على يد البغدادي هو قوله في الصفات الخبرية، وقد سبق ذكر أن الباقلاني وابن فورك ومن قبلهما أثبتوا لله الوجه واليدين والعين ومنعوا من تأويلها، وابن فورك - مثلًا - وإن قال بتأويل بعض الصفات الخبرية، كالقدم والإصبع واليمين - كما مر - إلا أن هذه الصفات - صفات الوجه واليدين والعين- لم يؤولها ولم يسلك فيها ما سلكه في غيرها بل نص على القول بالإثبات والمنع من التأويل، أما البغدادي فإنه قال: "المسألة الثالثة عشرة من هذا الأصل في تأويل الوجه والعين من صفاته"، ثم ذكر قول المشبه ثم قال: "وزعم بعض الصفاتية أن الوجه والعين المضافين إلى الله تعالى صفات له، والصحيح عندنا أن وجهه ذاته، وعينه رؤيته للأشياء، وقوله: {وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ} (الرحمن:٢٧)، معناه ويبقى ربك، ولذلك قال:) {ذُو الْجَلالِ وَالْأِكْرَامِ}، بالرفع لأنه نعت الوجه، ولو أراد الإضافة لقال ذي الجلال والإكرام، بالخفض ..."، ثم ذكر المسألة الرابعة عشرة في تأويل اليد المضافة إلى الله تعالى، وبعد أن أبطل مذهب المشبهة قال: "وزعم بعض القدرية أن اليد المضافة إليه بمعنى القدرة، وهذا التأويل لا يصح على مذهبه مع قوله: إن الله تعالى قادر بنفسه بلا قدرة، وقد تأول بعض أصحابنا هذا التأويل، وذلك صحيح على المذهب، إذا أثبتنا لله القدرة، وبها خلق كل شيء، ولذلك قال في آدم عليه السلام {خَلَقْتُ بِيَدَيَّ} (صّ:٧٥)، ووجه تخصيصه آدم بذلك أن خلقه بقدرته لا على مثال له سبق، ولا من نطفة، ولا نقل من الأصلاب إلى الأرحام، كما نقل ذريته من الأصلاب إلى الأرحام، وزعم بعض أصحابنا أن يديه صفتان، وزعم القلانسي أنهما صفة واحدة"،

وكلامه هذا يدل على تأويل صريح لهذه الصفات، وقد بنى تأويله هذا على أن الله واحد فقال بعد ذكر بعض الصفات الخبرية ناسيًا إثباتها إلى المشبهة: "ودليلنا

على أن الله واحد في ذاته، ليس بذي أجزاء وأبعاض أنه قد صح أنه حي، قادر، عالم، مريد فلو كان ذا أجزاء وأبعاض لم يخل أن يكون في كل جزء منه حياة وقدرة وعلم وإرادة، أو تكون هذه الصفات في بعض أجزائه ..."، ثم قال: "وأما قوله: {وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ} [الرحمن: ٢٧]، فمعناه ويبقى ربك ... [ثم ذكر التعليل السابق، ثم قال:] واليد المضافة إلى الله تعالى صفة له خاصة وقدرة له بها فعله"،كما أنه أوّل القدم والإصبع.

وبهذا يتبين أن البغدادي قال بتأويل الصفات الخبرية في وقت مبكر، وأن الجويني - المولود سنة ٤١٩ هـ والمتوفى سنة ٤٧٨هـ - الذي اشتهر عنه أنه أول من أوّل الصفات الخبرية قد سبق إلى ذلك من جانب بعض أعلام الأشاعرة، مع أن البغدادي يشير في مسألة تأويل اليد بالقدرة إلى أن بعض أصحابهم قد قال به، ولم يحدد القائل، وهذا يدل على أنها مسألة مطروحة عند الأشاعرة في ذلك الوقت.

٦- ومن المعالم البارزة في منهج البغدادي، مما كان له أثر فيمن أتى بعده: صياغته لمذهب الأشاعرة على أنه مذهب أهل السنة والجماعة، حتى أنه كاد يستقر في أذهان كثير ممن ينتسب إلى الفقه والعلم أن أقوال الأشاعرة تمثل المذهب الصحيح الذي هو مذهب السلف، ومحاولة البغدادي جاءت على النحو التالي:

أ- تأليفه لكتاب في الملل والنحل، ثم في الفرق، والأشعري وإن سبقه إلى ذلك في تأليف مقالات الإسلاميين، إلا أن أسلوبه في العرض لم يكن مرتبًا بشكل واضح، وحتى ذكره لمذهب أهل الحديث كان مختصرًا، ولما ذكره أشار إلى أنه به يقول وإليه مذهب، أما البغدادي فقد عرض أقوال الفرق بمنهج واضح ومرتب، واعتمد على حديث الافتراق الوارد، وساق بعض رواياته بأسانيده هو، ثم ذكر أنه مروي عن جمع من الصحابة، ثم حصر أعداد الفرق لتوافق ما في الحديث، فذكر اثنتين وسبعين

فرقة، ثم الفرقة الثالثة والسبعين وجعلها فرقة أهل السنة والجماعة على أنهم الفرقة الناجية، الواردة في الحديث.

ولما شرح اعتقاد هذه الطائفة ذكر عقائد الأشعرية مختصرة، وفصلها في كتابه "أصول الدين"، ولما كان هذا الكتاب أول كتاب في الفرق بعد مرحلة الأشعري، وجاء مرتبًا على هذه الطريقة، توهم الكثيرون أن ما عرضه من عقائد الفرقة الناجية في كتابه هذا هو عقيدة أهل السنة والجماعة الذي يجب أتباعه.

ب - حين ذكر أصناف أهل السنة والجماعة أدخل فيهم مختلق فئات الناس على أنهم على هذا الاعتقاد الأشعري، فذكر أن منهم سالكي طرق الصفاتية من المتكلمين، الذين تبرءوا من التشبيه والتعطيل، كما ذكر أن منهم أئمة الفقه من فريقي الرأي والحديث وأدخل فيهم أصحاب المذاهب الأربعة وأهل الظاهر وغيرهم، كما ذكر أن منهم أهل الأدب والنحو والتصريف واللغة، فذكر أعلامم، كما ذكر أن منهم علماء القراءات والتفسير، كما ذكر أن منهم الزهاد والصوفية، والمرابطين في الثغور، وعامة البلدان التي غلب فيها شعار أهل السنة، وبذكر هذه الأصناف كلها، ونسبتها في الاعتقاد إلى مذهب الأشاعرة يكون البغدادي قد ادعى أن انتشار المذهب الأشعري عند هؤلاء دليل على أنه الحق.

جـ - ولما كان مذهب الأشاعرة اعتمد على مناهج أهل الكلام، فإن البغدادي حرص على أن ينسب لأعلام الصحابة والسلف أنهم من المتكلمين، فذكر أن منهم علي بن أبي طالب ﵁ لأنه ناظر الخوارج، وعبد الله ابن عمر لكلامه في القدرية وبراءته منهم، وعمر بن عبد العزيز ﵀ وأن له رسالة في الرد على القدرية، وزيد بن علي بن الحسين، والحسن البصري، والزهري، والشعبي، وجعفر الصادق، وأبا حنيفة، والشافعي، وأبا يوسف صاحب أبي حنيفة ثم ذكر أعلام الكلابية والأشعرية

الذين سبقوه أو عاصروه.

بهذا المنهج المتميز الذي لم يكن معهودًا في مؤلفات ذلك العصر - مع حسن العرض والترتيب والتبويب - استطاع البغدادي أن ينشر بين الناس أن المذهب الأشعري هو المذهب الصحيح، وأنه المذهب الذي يتبناه أعلام الإسلام على مختلف تخصصاتهم وميولهم، وعلى ذلك فليس الأشاعرة فرقة من فرق المسلمين، وإنما عقيدتهم هي عقيدة جمهور أهل السنة من المسلمين.

*** البيهقي: ت ٤٥٨ هـ**

إذا كان الباقلاني، وابن فورك، والبغدادي، يمثلون مرحلة زمنية معينة بالنسبة للمذهب الأشعري - وقد سبق عرض دور كل واحد منهم في تطوره - فإن البيهقي المتوفى سنة ٤٥٨هـ، والقشيري المتوفى سنة ٤٦٥هـ، والجويني المتوفى سنة ٤٧٨هـ، يمثلون مرحلة تالية، وقد أخذ التطور في هذه المرحلة أبعادًا أخرى:

أ - فالبيهقي: مجدد المذهب الشافعي في الفقه، وأحد أعلام المحدثين، كان له دور في ربط المذهب الأشعري بالفقه الشافعي، ثم في دعم الأشاعرة من خلال حرصه على الحديث وروايته، ولبيان أن ذلك لا يخالف منهج الأشاعرة الكلامي.

ب - والقشيري أدخل التصوف في منهج وعقائد الأشاعرة.

جـ - والجويني خطا خطوات بالمذهب نحو الاعتزال.

والبيهقي هو أحمد بن الحسين بن علي بن موسى، الخسروجردي، البيهقي أبو بكر، الإمام، الحافظ، العلامة، شيخ الإسلام، ولد سنة ٣٨٤هـ، وتتلمذ على يد عدد كبير من الشيوخ، منهم أبو عبد الله الحاكم، وأبو عبد الرحمن السلمي، وابن فورك، وأبو الفتح العمري - شيخه في الفقه - وأبو محمد الجويني، وأبو ذر الهروي، وعبد القاهر البغدادي، وأبو عبد الله الحليمي، وغيرهم، وكان واسع الرحلة كثير الرواية، له

التصانيف المتعددة، فكان كما قال الذهبي ممن " بورك له في علمه، وصنف التصانيف النافعة"، وقال: "تصانيف البيهقي عظيمة القدر، غريزة الفوائد، قل من جوّد تواليفه مثل الإمام أبي بكر"، وقال فيه إمام الحرمين: "ما من فقيه شافعي إلا وللشافعي عليه منة إلا أبا بكر البيهقي فإن المنة له على الشافعي لتصانيفه في نصرة مذهبه"،

قال الذهبي معلقًا: "قلت: أصاب أبو المعالي، هكذا هو، ولو شاء البيهقي أن يعمل لنفسه مذهبًا يجتهد فيه لكان قادرًا على ذلك، لسعة علومه، ومعرفته بالاختلاف، ولهذا تراه يلوح بنصر مسائل مما صح فيه الحديث".أما تلاميذه فمنهم ابنه إسماعيل، وحفيده عبيد الله بن محمد بن أحمد، وأبو عبد الله الفراوي، وأبو زكريا بن منده، وغيرهم.

أما مؤلفاته فهي كثيرة جدًا، كتب لها القبول والانتشار منذ عهده وإلى اليوم، ومن كتبه المطبوعة في الحديث والفقه والدلائل:

١- السنن الكبرى، في عشرة مجلدات، مطبوع ومشهور.

٢- معرفة السنن والآثار، طبع المجلد الأول منه بتحقيق: أحمد صقر، ثم طبع كاملًا.

٣- المدخل إلى السنن - طبع عن نسخة ناقصة الأول - بتحقيق: محمد ضياء الرحمن الأعظمي.

٤- القراءة خلف الإمام. مطبوع.

٥- مناقب الشافعي، تحقيق: أحمد صقر.

٦- مسألة الاحتجاج بالشافعي - ت خليل ملاخاطر-.

٧- بيان خطأ من أخطأ على الشافعي، ت خليل ملاخاطر، وأخرى بتحقيق نايف

الدعيس.

٨ - اختلاف الحديث، على هامش الأم، ومستقلة بتحقيق عامر حيدر.

٩- الأربعون الصغرى - ت محمد نور المراغي- وأخرى بتحقيق محمد السعيد زغلول.

١٠- الزهد الكبير - ت تقي الدين الندوي -.

١١- الآداب - ت: محمد عبد القادر عطا-.

١٢- دلائل النبوة: طبع جزء في القاهرة، ثم طبع الجزء الأول والثاني في المدينة، ثم طبع كاملًا في ٧ أجزاء بتحقيق: قلعجي.

ومن كتبه المطبوعة في العقيدة.

١٣- الأسماء والصفات، طبع عدة مرات، وهو من أهم كتب البيهقي في الاعتقاد.

١٤- الاعتقاد، طبع عدة مرات، وهو مختصر جدًا من الكتاب السابق وأحال عليه مرات.

١٥- البعث والنشور - ت عامر حيدر - عرض فيه للشفاعة والحوض، والنار والجنة وغير ذلك.

١٦- إثبات عذاب القبر - ت شرف محمود القضاة -.

١٧- الجامع لشعب الإيمان، طبع الجزء الأول في الهند (حيدر آباد) - ط١ في ١٣٢ صفحة - وأعيد - ط٢ في ٤٠٠ صفحة - ثم شرعت الدار السلفية في الهند (بومباي) نشره محققًا فظهر منه عدة مجلدات بتحقيق: عبد العلي حامد.

والكتاب كبير تقع مخطوطته في ثلاثة مجلدات كبار.

١٨- حياة الأنبياء في قبورهم، هو كتيب صغير، طبع في القاهرة بالمطبعة

المحمودية، ولعل البيهقي ألفه إثر الفتنة المعروفة بفتنة القشيري.

وهناك كتب أخرى للبيهقي، وبعضها لا يزال مخطوطًا، ومنها في العقيدة: كتاب الرؤية، وكتاب القضاء والقدر.

عقيدة البيهقي ومنهجه:

سبق أن قام أحد أساتذة الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة بدراسة واسعة ومركزة عن " البيهقي وموقفه من الإلهيات"، وقد تقدم بها لنيل درجة الكتوراه، واعتمد فيها على منهج السلف - رحمهم الله تعالى - ولذلك جاءت دراسته واضحة وشاملة، مع نقد واضح ومنصف لما عند البيهقي من مخالفات لمذهب السلف، ولذلك أكتفي بالإحالة عليها، مع ذكر الملاحظات التالية حول منهج البيهقي:

١ - إذا كان البيهقي من المبرزين في الحديث والفقه فلماذا اهتم بالعقيدة، والتأليف فيها، ثم تأويل النصوص الواردة في الصفات؟ وإذا كان قد ألف في إثبات عذاب القبر، والرؤية، وما يتعلق بالبعث من الشفاعة والميزان والحوض، وهذه الأمور مما أنكرته أو أوّلته المعتزلة - والرد عليهم من سمات أهل السنة -، فلماذا حرص على التأليف في الأسماء والصفات واستقصاء جميع ما ورد في ذلك من الألفاظ والروايات وغالبها مما يؤول الأشاعرة؟ لقد ذكر البيهقي في ثنايا كتابه " الأسماء والصفات " إشارة إلى سبب تأليفه إذ قال:- في معرض تأويله الصورة- " ومعنى هذا فيما كتب إليّ الأستاذ أبو منصور محمد بن الحسن ابن ايوب الأصولي رَحِمَهُ اللهُ الذي كان يحثني على تصنيف هذا الكتاب، لما في الأحاديث المخرجة فيه من العون على ما كان فيه من نصرة السنة وقمع البدعة، ولم يقدر في أيام حياته لاشتغالي بتخريج الأحاديث في الفقهيات على مبسوط أبي عبد الله محمد بن ادريس الشافعي رَحِمَهُ اللهُ الذي أخرجه على ترتيب مختصر أبي ابراهيم المزني رَحِمَهُ اللهُ ولكل أجل كتاب"،

وهذا الذي أوصى البيهقي بتأليف كتاب في الأسماء والصفات هو أحد أعلام الأشاعرة، كان من أخص تلاميذ ابن فورك حتى أنه زوجه من ابنته الكبرى ومما قيل في ترجمته أنه: "الأستاذ الإمام، حجة الدين، صاحب البيان، والحجة والبرهان، واللسان الفصيح، والنظر الصحيح، أنظر من كان في عصره، ومن تقدمه، ومن بعده على مذهب الأشعري، واتفق له أعداد من التصانيف المشهورة المقبولة عند أئمة الأصول مثل تخليص الدلائل، تتلمذ للأستاذ أبي بكر بن فورك في صباه، وتخرج به، ولزم طريقته، وجد واجتهد في فقر وقلة من ذات اليد ... وكان أنفذ من الاستاذ وأشجع منه، توفي في ذي الحجة سنة إحدى وعشرين وأربعمائة"، وعلى هذا فالبيهقي ألف كتابه استجابة لطلب أستاذه خدمة للمذهب الأشعري - الذي كان أحد أعلامه - ولذلك حشاه بالنقول من أقوالهم وتأويلاتهم إضافة إلى تأويلاته هو، وما أدري ما قصد البيهقي بقوله السابق: "لما في الأحاديث المخرجة فيه من العون على ما كان فيه من نصرة السنة وقمع البدعة"، هل يقصد بدعة التعطيل، أو بدعة الإثبات ورفض التأويل التي يسمونها تجسيمًا أو تشبيهًا؟! الذي يترجح من خلال معرفة حال شيخ الجميع ابن فورك، وتلميذه - أبي منصور الأيوبي - وحال البيهقي في تأويلاته في كتابه هذا أنه قصد قمع بدعة الإثبات التي يزعمون أن فيها تشبيهًا، والله أعلم.

والخلاصة أن البيهقي بهذا المنهج الذي سلكه تحولت معرفته في الحديث وإمامته فيه إلى خدمة أهل التأويل لا إلى خدمة مذهب أهل الحديث والسنة، وهذا من باب العقائد دون الأحكام.

٢- نقد البيهقي بعض الروايات والأحاديث نقدًا لا يتفق مع منهج المحدثين في قبول الروايات أوردها ومن ذلك ما ذكره البيهقي من أن "الصوت" لم يرد في صفة

كلام الله ﷻ فقد قال بعد ذكر رواية البخاري: "ثم يناديهم بصوت.."[١]: "هذا حديث تفرد به القاسم بن عبد الواحد عن ابن عقيل.. [ثم ذكر أن القاسم وابن عقيل لم يحتج بهما الشيخان، وأن ابن عقيل أيضًا متهم بسوء الحفظ ثم قال:] ولم يثبت صفة الصوت في كلام الله ﷻ أو في حديث صحيح عن النبي ﷺ غير حديثه، وليس بنا ضرورة إلى إثباته، وقد يجوز أن يكون الصوت فيه إن كان ثابتًا راجعًا إلى غيره.."[٢]، ثم شرع في ذكر الروايات الدالة على الصوت وتضعيفها، وهذا من مثل البيهقي المحدث كبير لا يحتمل، لأن فيه محاولة لتضعيف الأحاديث الثابتة لأجل أن تسلم الأصول الكلامية والعقلية التي يؤمن بها، وهذا منهج المتكلمين وليس منهج المحدثين، ولهذا كان تعليق الحافظ ابن حجر على كلام البيهقي بعد نقله له

---

(١) أخرجه أحمد (٣/ ٤٩٥)، والبخاري في الادب المفرد (٩٧٠)، وفي خلق أفعال العباد (ص ٩٢)، والحاكم (٢/ ٤٧٥، رقم ٣٦٣٨)، والحارث بن أبي أسامة (٤٥ - زوائد)، وابن أبي عاصم في السنة (٥١٤)، وفي الآحاد والمثاني (٢٠٣٤)، والخطيب البغدادي في الرحلة (٣١)، وفي الجامع لأخلاق الراوي (١٧٤٨)، والبيهقي مختصرا في الأسماء والصفات (ص ٧٨)، وابن عبد البر في بيان العلم (ص ١٢٢)، والضياء (٩/ ٢٥ رقم ١٠) وغيرهم، والحديث صححه الحاكم وأقره الذهبي، وحسنه ابن القيم كما في مختصر الصواعق (٤٨٩)، وحسنه الحافظ في الفتح (١/ ١٧٤)، وحسنه العلامة الألباني في صحيح الأدب المفرد، وقال الأرنؤوط ومن معه في تحقيق المسند (٢٥/ ٤٣٢): إسناده حسن، القاسم بن عبد الواحد المكي، سئل عنه أبو حاتم فقال: يكتب حديثه، ثم سئل: يحتج بحديثه؟ قال: يحتج بحديث سفيان، وشعبة. قلنا: وقد روى عنه جمع، وذكره ابن حبان في "الثقات". وقال الذهبي: وثق. قلنا: ولا نعلم فيه جرحا. وعبد الله بن محمد بن عقيل قال الحافظ في "التلخيص": أما إذا انفرد فيحسن، وأما إذا خالف فلا يقبل، وقال الذهبي في "الميزان": حديثه في مرتبة الحسن، قلنا: وقد توبع.

(٢) الأسماء والصفات (ص: ٢٧٣-٢٧٤).

أقرب إلى منهج أهل الحديث من منهج البيهقي فقد قال - وهو الذي يميل إلى مذهب الأشاعرة -: "هذا حاصل كلام من ينفي الصوت من الأئمة، ويلزم منه أن الله لم يُسمع أحدًا من ملائكته ورسله كلامه، بل ألهمهم إياه، وحاصل الاحتجاج للنفي الرجوع إلى القياس على أصوات المخلوقين لأنها التي عهد أنها ذات مخارج، ولا يخفي ما فيه، إذ الصوت قد يكون من غير مخارج، كما أن الرؤية قد تكون من غير اتصال أشعة ...، لكن تمنه القياس المذكور، وصفات الخالق لا تقاس على صفة المخلوق، وإذا ثبت ذكر الصوت بهذه الأحاديث الصحيحة وجب الإيمان به، ثم إما التفويض وإما التأويل،

وهذا بناءً على منهج ابن حجر المخالف لمنهج أهل السنة، لأن منهجهم ليس التفويض أو التأويل، بل الإثبات للنصوص على ما دلت عليه مع نفي التشبيه والتكييف لها، والشاهد من كلام ابن حجر قوله: "وإذا ثبت ذكر الصوت بهذه الأحاديث الصحيحة وجب الإيمان به" فأين هو من كلام البيهقي الذي حاول تضعيف الروايات الواردة فيه؟.

وقد وقع للبيهقي ما هو شبيه بهذا في مواضع أخرى، مثل حديث " لا شخص أغير من الله"، فقد نقل عن الخطابي ترجيحه أن هذه اللفظة مصحفة، ثم قال البيهقي معلقًا: "ولو ثبتت هذه اللفظة لم يكن فيها ما يوجب أن يكون الله سبحانه شخصًا.."، ثم فصل القول في تأويلها، وهذه اللفظية رواها مسلم، والبخاري تعليقًا بصيغة الجزم، كما رواها غيرهما، والحري بالبيهقي المحدث أن يرد على الخطابي دعواه أنها مصحفة ويبين ثبوتها، ثم يشرحها، ويبين مذهبه فيها.

ومثله ما ذكره في باب في الأصابع، فإنه نقل كلامًا للخطابي حول حجية السنة إذا عارضها المعقول، كما نقل ورود الأصابع لا في كتاب ولا سنة، ولم يرد البيهقي على

الخطابي في أقواله تلك، بل أورد تأويلاته وتأويلات أبي الحسن الطبري وغيره للأحاديث الواردة في ذلك، وعبارة الخطابي: إنها لم ترد في كتاب ولا سنة ولا يجوز السكوت عنها.

٣- اعتمد البيهقي في شرح نصوص الصفات أو تأويلها، بعد سياقه لأسانيدها اعتمد على أقوال مجموعة من علماء الأشاعرة ومنهم:

أ - الحليمي، وهو أبو عبد الله الحسين بن الحسن بن محمد بن حليم، المعروف بالحليمي الجرجاني، المتوفى سنة ٤٠٣هـ، وهو أحد أعلام الأشاعرة في الحديث والفقه والكلام، نقل عنه البيهقي كثيرًا في الجامع لشعب الإيمان، وفي الأسماء والصفات.

ب- أبو سليمان الخطابي، حمد بن محمد بن إبراهيم، المتوفى سنة ٣٨٨هـ، وقد نقل البيهقي عنه كثيرًا جدًا في الأسماء والصفات، واعتمد على أقواله وتأولاته.

جـ - أبو الحسن الطبري - وقد سبقت الإشارة إلى ذلك في ترجمته -.

د - وغيرهم من الأشاعرة، كالأشعري، وأبي إسحاق الإسفراييني، وأبي بكر الصبغي، والمحاسبي، وابن فورك، وغيرهم.

وكان اعتماد البيهقي على هؤلاء يتم غالبًا النقل الحرفي من كلامهم، بذلك امتزجت كتبه الحديثة - في العقيدة - بمقولات هؤلاء، فمثلًا في كتابه الجامع لشعب الإيمان لما تحدث عن الشعبة الأولى وهي الإيمان بالله ﷻ، ذكر أن دليل معرفة الله تعالى هو دليل معرفة الله تعالى هو دليل حدوث الأجسام، ثم شرحه وأطال فيه، ونقل عن الحيلمي أقواله فيه، وفي مناسبة أخرى لما ذكر البيهقي حديث الجارية: أين الله؟ قالت في السماء، تكلم في تأويله بكلام عجيب وأوّله بما يدل على أنه لا يقول بإثبات العلو لله تعالى.

٤- دافع البيهقي عن علم الكلام، ولما ذكر أقوال الشافعي المشهورة في ذم الكلام وأهله، علق البيهقي على ذلك مبررًا ما فعله العلماء من الأخذ بالعقل أو علم الكلام، وفي مناقب الإمام أحمد له نقل عن الإمام أحمد أنه قال بتأويل بعض نصوص الصفات، ولما ذم الشافعي الصوفية دافع البيهقي عنهم، بل ونقل إباحة أنواع من السماع.

ومما ينبغي ملاحظته أن البيهقي مع أقواله الموافقة لمذهب الأشاعرة في مسائل حدوث الأجسام، وحلول الحوادث، وتأويل الاستواء والنزول والمجيء، والضحك والعجب، ونفيه العلو (الجهة)، وتأويله للقدم والأصابع، وغيرها - إلا أن قال بإثبات الوجه واليدين والعين بلا تأويل -،- فهو بذلك قد خالف شيخه البغدادي.

٥- قام البيهقي بدور عملي في الفتنة التي وقعت على الأشاعرة، المعروفة بفتنة القشيري، والتي وقعت سنة ٤٤٥هـ، واستمرت سنوات، وفيها لعنت المبتدعة وفيهم الأشعرية، حتى اضطر كثير من الأشاعرة إلى الهجرة من خراسان، وكان منهم القشيري والجويني وغيرهما، وفي سنة ٤٥٠هـ، حج هؤلاء ومعهم البيهقي، وفي سنة ٤٥٦هـ قتل الوزير الكندري - صاحب الفتنة - وكان قد تولى ألب أرسلان واستوزر نظام الملك الذي قام بنصرة الأشاعرة وبنى لهم المدارس المعروفة.

وكان البيهقي من القلائل الذين دافعوا عن الأشعري والأشاعرة، وكتب من بلدته بيهق رسالة إلى العميد يشرح له الحال ويمدح الأشعري وأسرته، بل ويجعله أحد المجددين، وبعد ذكر فضل أبي موسى الأشعري وقومه الأشعريين الذين انفردوا من بين الوفود بسؤال النبي ﷺ عن علم الأصول وحدوث العالم - كما يقول البيهقي - يقول: "فمن تأمل هذه الأحاديث وعرف مذهب شيخنا أبي الحسن رضي الله عنه في علم الأصول، وعلم تبحره فيه ابصره صنع الله عزت قدرته في تقديم هذا الأصل

الشريف لما ذكر لعباده من هذا الفرع المنيف الذي أحيا به السنة وأمات به البدعة وجعله خلف حق لسلف صدق"، ثم يأمره في آخر الرسالة بالسعي لإطفاء الفتنة، وأن يستدرك ما وقع من هذه المحنة.

فهذه الجهود العظيمة التي قام بها البيهقي في خدمة ودعم المذهب الأشعري - وهو الإمام الفقيه المحدث - توضح دوره في إعادة الثقة بهذا المذهب.

*** القشيري: ت ٤٦٥هـ**

هو عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك بن طلحة بن محمد، أبو القاسم القشيري النيسابوري، ولد سنة ٣٧٥هـ، تتلمذ على يد مجموعة من العلماء منهم الحاكم، وابن فورك، وأبو عبد الرحمن السلمي، وأبو إسحاق الإسفراييني وغيرهم، وتتلمذ في التصوف على شيخه أبي علي الدقاق وتزوج من ابنته.

ولما وقعت الفتنة على الأشاعرة ترك القشيري بلده واتجه إلى بغداد ثم إلى الحج بصحبة الجويني -إمام الحرمين- والبيهقي- ثم عاد بعد نهاية الفتنة إلى نيسابور حيث تولى ألب أرسلان واستوزر نظام الملك الذي كان يقدر القشيري والجويني كثيرًا، فعاش القشيري بقية عمره محترمًا مقدرًا ذا مكانة ومنزلة عالية إلى أن توفي سنة ٤٦٥هـ، ومن أبرز تلاميذه أولاده ومنهم: عبد الله، وعبد الواحد، وأبو نصر عبد الرحيم، كما تتلمذ عليه زاهر الشحامي، ومحمد بن الفضل الفراوي، وغيرهم.

ومن أبرز آثاره:

١- لطائف الإشارات، في التفسير، مطبوع.

٢- الرسالة القشيرية، طبعت عدة مرات.

٣- شرح أسماء الله الحسنى، طبع بتحقيق: أحمد عبد المنعم الحلواني.

٤- نحو القلوب الصغير، طبع بتحقيق: أحمد علم الدين الجندي.

٥- شكاية أهل السنة بحكاية ما نالهم من المحنة، طبعت ضمن الرسائل القشيرية كما ذكرها كامل السبكي في الطبقات (٣/ ٣٩٩-٤٢٣).

٦- كتاب السماع، طبع ضمن الرسائل القشيرية.

٧- ترتيب السلوك، ضمن الرسائل القشيرية.

٨ - التحبير في التذكير، مطبوع.

وهناك مؤلفات أخرى بعضها لا يزال مخطوطًا.

عقيدة القشيري ودوره في تطور المذهب الأشعري:

لم يؤلف القشيري كتابًا خاصًا في العقيدة ومسائلها، حتى كتابه " شرح أسماء الله الحسنى، يدور على التصوف و " علم التذكير" و " الأتعاظ" كما أشار إلى ذلك في مقدمة كتابه حين بين سبب تأليفه، وكذلك رسالته " الشكاية " هي في الدفاع عن الأشعري وما اتهم به من أمور كانت سببًا في المحنة التي جرت على القشيري وأصحابه، أما غالب كتبه - حتى كتابه في التفسير - فهي في التصوف، ولذلك اشتهر القشيري بالتصوف أكثر من شهرته كعلم من أعلم الأشاعرة.

ومع ذلك فليس من العسير استخلاص مذهبه وآرائه في العقيدة، - التي وافق فيها المشهور من مذهب الأشاعرة - من خلال ما يشير إليه في ثنايا كتبه المختلفة.

فالقشيري ممن ينكر قيام الصفات الاختيارية بالله -وهي مسألة حلول الحوادث - ولذلك فهو يقول بأزلية المحبة، والرضا والغضب، كما أنه ينكر العلو، وينقل عن غيره من الصوفية تأويلاتهم للاستواء وأنه لا يدل على العلو،ويقول: إن الله يرى بلا مقابلة، وهو يثبت الصفات السبع مع صفة البقاء، ويستدل لبعضها بالعقل، ويتأول صفة المحبة، والضحك، وفي القدر مع إثباته له ينكر التعليل، ويقول: إن القدرة مع

الفعل فقط، كما هو مذهب الأشارعة، وحين يتحدث عن معنى " التوحيد " يرى أنه يشمل الأقسام الثلاثة المشهورة عند أهل الكلام وهو أن الله واحد في ذاته لا قسيم له، وواحد في صفاته لا شبيه له، وواحد في أفعاله لا شريك له، كما أنه يرى أن الواجب الإشتغال بالتأويل الصحيح، ويرد على من يسميهم بالحشوية، ويرى أن كثيرًا ممن يناظره في زمنه ليس له تحقيق ولا تحصيل، وفي مسألة النبوة والمعجزات ينقل عن الباقلاني.

أما دور القشيريفي المذهب الأشعري وتطويره فتمثل في جانبين:

أحدهما: دفاعه عن الأشاعرة وقت المحنة التي مروا بها، وقد فاق في دفاعه عنهم أقطاب الأشاعرة في زمنه، وكتب رسالته " الشكاية " يبث فيها أشجانه ويدافع عن الأشعري وعن الأشاعرة ويرد على التهم الموجهة إليهم، ويصور الأمر وكأنه ليس في الأمة الإسلامية إلا الأشاعرة، والمعتزلة، وأن قول الأشاعرة إذا بطل لا يبقى إلا قول المعتزلة فهل يكون هو المعتمد؟! يقول القشيري بعد كلام طويل: "وإذا لم يكن في مسألة لأهل القبلة غير قول المعتزلة، وقول الأشعري قول زائد، فإذا بطل قول الأشعري فهل يتعين بالصحة أقوال المعتزلة، وإذا بطل القولان فهل هذا إلا تصريح بأن الحق مع غير أهل القبلة؟! وإذا لعن المعتزلة والأشعري في مسألة لا يخرج ثول الأمة عن قوليهما، فهل هذا إلا لعن جميع أهل القبلة؟!، ثم يذكر المسائل التي نقمت على الأشعري ولعن من أجلها، ويناقشها واحدة واحدة وأهم هذه المسائل:

أ - اتهامه مع أصحابه أنهم يقولون: إن الرسول ﷺ ليس بنبيٍّ في قبره ولا رسول بعد موته، ويرد هذه التهمة ويذكر أن الرسول ﷺ حيٌ في قبره ويذكر الأدلة على ذلك، وهذه أيضًا أوقعت الأشاعرة في مشكلة أخرى وهي كيف يكون الرسول ﷺ حيًا في قبره، وما معنى هذه الحياة وما مداها، والإجابة عن هذه الأسئلة مما يثير

التساؤل حقًا، خاصة في ظل التصاق التصوف بالمذهب الأشعري، ومن المعلوم أن البيهقي الف رسالة في حياة الأنبياء في قبورهم ولا شك أنه ألفها بسبب ما أثير في هذه المحنة.

ب - أن الأشعري يقول: إن الله لا يجازي المطيعين على إيمانهم وطاعتهم، ولا يعذب الكفار والعصارة على كفرهم ومعاصيهم، ويرد على ذلك موضحًا مذهب الأشاعرة في القدر.

جـ - في مسألة كلام الله وأن موسى لم يسمع كلام الله، وأنه ليس القرآن في المصحف وقد أجاب القشيري عن ذلك موضحًا مذهب الأشاعرة.

د - أن الأشعري يكفر العوام الذين لا يملكون النظر والاستدلال، وقد رد القشيري على ذلك.

هـ - أن الاشتغال بعلم الكلام بدعة، وقد دافع القشيري عن علم الكلام، وأن القول بأنه صفة الحشوية الذين لا تحصيل لهم.

وبهذا الدفاع الذي جاء بأسلوب بث الشكوى برز القشيري كعلم من أعلام الأشاعرة، وكان لذلك دوره في تبني ما كان عنده من تصوف.

الجانب الآخر: إدخال التصوف في المذهب الأشعري، وربطه به، وذلك حين ألف القشيري رسالته المشهورة في التصوف وأحواله وتراجم رجاله المشهورين، فذكر في أحد فصول الرسالة، وفي ثناياها أن عقيدة أعلام التصوف هي عقيدة الأشاعرة فنسب إليهم أنهم يقولون: "إنه أحدي الذات، ليس يشبه شيئًا من المصنوعات، ولا يشبه شيء من المخلوقات ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض، ولا صفاته أعراض، ولا يتصور في الأوهام، ولا يتقدر في العقول، ولا له جهة ولا مكان، ولا يجري عليه وقت وزمان، ولا يجوز في وصفه زيادة ولا نقصان، ولا يخصه هيئة

وقد، ولا يقطعه نهاية وحد، ولا يحله حادث، ولا يحمله على الفعل باعث ... ولا يُقال له: أين، ولا حيث ولا كيف ... يُرى لا عن مقابلة ... خالق أكساب العباد"، ويركز على نفي أن الله في جهة العلو، ثم يقول في أواخر الرسالة: "فإذا كان أصول هذه الطائفة أصح الأصول، ومشايخهم أكبر الناس، وعلماؤهم أعلم الناس، فالمريد الذي له إيمان بهم: إن كان من أهل السلوك والتدرج إلى مقاصدهم فهو يساهمهم فيما خصوا به من مكاشفات الغيب، فلا يحتاج إلى التطفل على من هو خارج عن هذه الطائفة، وإن كان مريدًا طريقة الأتباع وليس بمستقل بحاله، ويريد أن يعرج في أوطان التقليد إلى أن يصل إلى التحقيق فليقلد سلفه وليجر على طريقة هذه الطبقة فإنهم أولى به من غيرهم"، فهو يرى أن من أراد دخول طريقة التصوف كوشف مع شيوخه، ومن لم يرد دخول طريقة التصوف فعليه بتقليدهم في القعائد لأنهم أولى من غيرهم.

ودعوى القشير أن هذه عقائد شيوخ الصوفية ليست مسلمة، وليس هذا موضع مناقشة ذلك، ولكن الذي حدث هو تبني أعلام الأشاعرة للتصوف وتمثل ذلك بشكل واضح في الغزالي ومن جاء بعده.

على أنه يجب أن لا يغيب عن البال هنا أن هناك من الأشاعرة من سبق القشيري إلى نوع ممن الارتباط بالتصوف، فالمحاسبي الكلابي تصوفه مشهور، وكذلك كان من أخص تلاميذ أبي الحسن الأشعري بندار خادمه، وعبد الله ابن خفيف وكانا من المتصوفه المشهورين، وعبد القاهر البغدادي ذكر أنه: "قد اشتمل كتاب تاريخ الصوفية لأبي عبد الرحمن السلمي على زهاء ألف شيخ من الصوفية ما فيهم واحد من أهل الأهواء، بل كلهم من أهل السنة سوى ثلاثة"، والبغدادي يقصد بأهل السنة الأشاعرة، ولكن الذي تميز به القشيري أنه ذكر قواعد التصوف وأصوله، وأحوال

المريدين، وآداب الصوفية، ودعا إلى سلوك طريقتهم، وفي أثناء ذلك نسب إليهم العقائد الأشعرية، وأنهم يخالفون المعتزلة والمشبهة.

وقد يظن البعض أن تصوف القشيري كان تصوفًا سنيًا، بعيدًا عن شطحات وبدع الصوفية، ولكن المتمعن في كتبه يجد غير ذلك، وقد كتبت دراسات عن القشيري وتصوفه، ويمكن الإشارة باختصار إلى القضايا التالية في تصوفه:

أ – صلته بطائفة الملامتية، التي انتشرت في بلده نيسابور، وقد ترجم لبعض أعلامها، ويربط بعض الدراسين بين ما عند هذه الطائفة من كتمان لأحوالهم وما عند الرافضة من التقية، ويشير إلى أمر مستغرب وهو أن القشيري لم يرد على طائفة الذين عظم شأنهم في زمنه.

ب – إيمانه بوجود القطب، والأوتاد، والأبدال،والغوث، وتفسير القرآن بما يوافق ذلك، فمثلًا يقول في قوله تعالى: {وَيَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبَالَ} (الكهف:٤٧)، " كما تقتلع الأرض يوم القيامة بأوتادها، تسير اليوم بموت الأبدال الذين هم والقطب كجبال الأرض، إذ هم في الحقيقة أوتاد العالم"، ويقول في قوله تعالى: {وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ} (النحل:١٥)، " في الظاهر الجبال، وفي الإشارة الأولياء الذين هم غياث الخلق، وبهم يرحم ربهم عباده، ومنهم إبدال ومنهم أوتاد، ومنهم القطب".

جـ – إقراره لما يقع للمتصوفة في حال فنائهم بربهم إلى حد أن يقول أحدهم: أنا الحق أو سبحاني، يبرر ذلك.

د – قوله أن " هو " اسم موضوع للإشارة، وأنه عند الصوفية إخبار عن نهاية التحقيق، وينقل عن ابن فورك أنه قال: "هو: حرفان، هاء وواو، فالهاء تخرج من أقصى الحلق، وهو آخر المخارج، والواو تخرج من الفم، وهو أول المخارج، فكأنه يشير إلى ابتداء كل حادث منه وانتهاء كل حادث إليه"، ويقول: إن أهل الإشارة

يقولون: "إن الله كاشف الأسرار يقول هو وكاشف القلوب بما عداه من الأسماء ".

هـ - دعوته إلى أدب المريد مع الشيخ، وأنه يجب عليه أن يكون بره بشيخه أكثر من بره بوالديه، ويروي عن أبي عبد الرحمن السلمي يقول: "سمعت الأستاذ أبا سهل الصعلوكي يقول: "من قال لأستاذ: لم، لا يفلح أبدًا"، ويقول بعد ذكر قصص الصوفية الغريبة: "واعلم أن هذه الألفاظ توهم ظواهرها، وإنما يقف على معانيها ومرمى القول فيها من جمع بين حقائق الأصول وبين شيء من علوم هذه الطائفة، وتحقق ولو بشظية من معانيه، وإلا وقع في الاعتراض على السادة، ونعوذ بالله من تلك العقوبة"، ويقول بعد ذكر قصة لهم: "وهكذا سنة الله في أوليائه أن يسترهم عمن لا يبلغ مرتبتهم ".

و - يذكر القشيري الخلاف في الولي: هل يجوز أن يعلم أنه ولي أم لا فيقول: "كان الإمام أبو بكر بن فورك رَحِمَهُ اللَّهُ يقول: لا يجوز ذلك، لأنه يسلبه الخوف ويوجب له الأمن، وكان الأستاذ أبو علي الدقاق رَحِمَهُ اللَّهُ يقول بجوازه"، قال القشيري: "وهو الذي نؤثره ونقول به، وليس ذلك بواجب في جميع الأولياء ".ز - ينصح المريدين بسلوك طريق الصوفية، ويفضلهم على أهل النقل والأثر وأرباب العقل والفكر، ويرى أن الصوفية أهل الوصال، والناس أهل الاستدلال، ويرى ليس هناك عصر من العصور إلا وفيه شيخ من شيوخ هذه الطائفة، وأن علماء الوقت يخضعون له ويتبركون به، ويذكر قصة لأحمد بن حنبل والشافعي مع شيبان أحد الصوفية، ويرى على المريد إذا لم يجد من يتأدب معه في بلده أن يهاجر إلى من هو منصوب في وقته لإرشاد المريدين، ثم يقيم عليه ولا يبرح عن سدته - أي داره - إلى وقت أن يأذن له الشيخ، ثم يعقب القشيري بكلام خطير حين يقول: "إن تقديم معرفة رب البيت - سبحانه - على زيارة البيت واجب، فلولا معرفة رب البيت ما وجبت زيارة البيت"،

وينعى على الشبان الذين يحجون من غير إشارة الشيوخ.

ح - إباحته للسماع، وذكره للأدلة في ذلك، ومناقشته للمخالفين.

هذه مقتطفات من منهج وأصول القشيري أحد أعلام الأشاعرة، وهي تبين مدى صلته بالصوفية وتمكنه فيها حتى صار شيخًا فيها، ومدى ثقته بعقيدة الأشاعرة حتى نسب إلى شيوخ الصوفية أنهم لا يخالفونها، ولا شك أن القشيري يمثل مدرسة كان لها الأثر الكبير في عقائد ومنهج الأشاعرة.

* **الجويني: ت ٤٧٨هـ.**

أحد الأعلام المشهورين، وهو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن حيوية، الجويني، النيسابوري، أبو المعالي، إمام الحرمين، ولد سنة ٤١٩هـ، وتتلمذ على يد والده أبي محمد الجويني، وجماعة منهم أبو القاسم الإسفراييني الإسكاف واسمه عبد الجبار بن علي، وأبو عبد الله الخبازي: محمد بن علي بن محمد بن حسن، والحافظ أبو نعيم الأصبهاني وبو القاسم الفوراني، وابن الزكي أبو حسان محمد بن أحمد، وغيرهم، كما تتلمذ عليه مجموعة منهم أبو حامد الغزالي، وأبو طاهر إبراهيم بن المطهر الجرجاني، وإسماعيل بن أحمد أبو سعد بن أبي صالح المؤذن، وأبو القاسم الأنصاري - شارح الإرشاد - وعبد الرحيم بن عبد الكريم أبو نصر القشيري، وعلي بن محمد الطبري المعروف بالكيا الهراسي، وغيرهم.

اشتهر الجويني - خاصة بعد فتنة الأشاعرة والتي بسببها جاور في الحرمين وسمي إمام الحرمين - كأحد أعلام الشافعية والأشعرية بعد تدريسه في نظامية نيسابور قرابة ثلاثين عامًا إلى أن توفي سنة ٤٧٨هـ.

وقد عني كثير من العلماء بترجمته، كما أفردت له عدة تراجم مع دراسات عن

حياته ومنهجه، ولذلك جاءت ترجمته هنا مختصرة.

أما أهم مؤلفاته فهي:

١ - البرهان في أصول الفقه، مطبوع بتحقيق عبد العظيم الديب.

٢- الورقات في أصول الفقه، مطبوعة ولها شروح عديدة.

٣- مغيث الخلق في اتباع الأحق، في ترجيح مذهب الشافعي طبع في مصر سنة ١٩٣٤م، ورد عليه الكوثري.

٤- الغياثي أبو غياث الأمم بالتياث الظلم، في الخلافة والإمامة، وخلو الزمان عن الإمام أو عن المفتين نشره مصطفى حلمي، وفؤاد عبد المنعم أحمد ثم طبع مع تحقيق جيد للدكتور عبد العظيم الديب.

٥- الشامل في أصول الدين: من كتب الجويني الكلامية المطولة، لم يعثر عليه كاملًا، طبع جزء منه بتحقيق المستشرق كلوبفر، ثم طبع جزء أكبر بتحقيق النشار وفيصل بدير عون، وسهير مختار.

٦- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد - وهو مختصر للشامل - طبع بتحقيق محمد يوسف موسى، وعلي عبد المنعم عبد الحميد.

٧- لمع الأدلة في قواعد وعقائد أهل السنة والجماعة - مختصر جدًا - طبع مع مقدمة طويلة عن حياته بتحقيق فوقيه محمود.

٨ - الكافية في الجدل، طبع بتحقيق: فوقيه محمود.

٩- العقيدة النظامية: طبع بتحقيق: الكوثري، ثم بتحقيق السقا مع إبقائه على حواشي الكوثري.

وله مناظرات،وكتب أخرى بعضها لا يزال مخطوطًا، ومن أهمها: مختصر الإرشاد للباقلاني، في علم الكلام.

منهج الجويني وأثره في تطور المذهب الأشعري:

يعتبر الجويني إمام الحرمين من أعظم أعلام الأشاعرة، ولا يكاد يذكر المذهب الأشعري إلا ويسبق إلى الذهن هذا الإمام المشهور كأحد من يتمثل هذا المذهب في أقواله وكتبه، ولذلك فاستعراض عقيدته وأقواله تدل على أشعريته وموافقته لشيوخه الأشاعرة مما لا داعي لبسطه هنا، وإنما المقصود الإشارة إلى عموم منهجه الذي طور فيه هذا المذهب، ويمكن عرض ذلك من خلال ما يلي:

أ - تجديده في داخل المذهب الأشعري، فالجويني وإن تبنى أقوال شيوخه السابقين ونقلها إلا أنه رد أو ناقش منها ما يرى أنه يستحق الرد والمناقشة بل إمام الأشاعرة أبو الحسن الأشعري الذي يذكره الجويني غالبًا بقوله: قال شيخنا أو ذهب شيخنا، ودافع عن كتابه " اللمع" فيما وجه إليه من المطاعن من قبل المعتزلة وغيرهم ؛ لم يسلم من تضعيف أقواله، ومن الأشاعرة - بعد الأشعري - الذين نقل أقوالهم الجويني وناقش بعضها: الباقلاني، وأبو إسحاق الإسفراييني، وان فورك، ومن ثم فيلاحظ في منهج الجويني بهذا الخصوص ما يلي:

١ - إن الجويني ضعف التأويل المشهور - والمنسوب للأشعري - لبعض الصفات الفعلية مثل الاستواء والنزول والمجيء من أنه فعل فعله الله في العرش سماه استواء، أو فعل يفعله كل ليلة، أو يوم القيامة سماه نزولًا أو مجيئًا، وترجيحه التأويل بالملك والغلبة بالنسبة للاستواء، وبنزول أو مجيء أمره أو بعض ملائكته.

٢- نقده لمذهب الأشعري في مسألة تكليف مالا يطاق، يقول: "نقل الرواة عن الشيخ أبي الحسن الأشعري رَحِمَهُ اللَّهُ أنه كان يجوز تكليف ملا يطاق، ثم نقلوا اختلافًا عنه في وقوع ما جوزه من ذلك، وهذا سوء معرفة بمذهب الرجل، فإن مقتضى مذهبه أن التكاليف كلها واقعة على خلاف الاستطاعة، وهذا يتقرر من وجهين: أحدهما: أن

الاستطاعة عنده لا تتقدم على الفعل، والأمر بالفعل يتوجه على المكلف قبل وقوعه، وهو إذ ذاك غير مستطيع ... والثاني: أن فعل العبد عنده واقع بقدرة الله تعالى، والعبد مطالب بما هو من فعل ربه ولا ينجى من ذلك تمويه المموه بذكر الكسب، فإنا سنذكر سر ما نعتقده في خلق الأعمال"، ثم رجح منع تكليف مالا يطاق، ورجح جواز ورود الصيغة به دون الطلب كقوله تعالى: {كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ} (البقرة:٦٥)، وخلاصة قوله: "إنه يكلف المتمكن، ويقع التكليف بالممكن، ولا نظر إلى الاستصلاح ونقيضه"، فالجويني بهذا القول يكون قد بعد عن مذهب الأشاعرة في هذه المسألة، ويزيدها إيضاحًا قوله في مسألة " قدرة العبد " هل تقارن المقدور أو تسبقه.

٣- وفي مسألة الاستطاعة، أو القدرة الحادثة للعبد، ذكر مذهب أبي الحسن الأشعري أن القدرة الحادثة تقارن حدوث المقدور ولا تسبقه ثم قال بعد شرحه: "ومذهب أبي الحسن رَحِمَهُ اللَّهُ مختبط عندي في هذه المسألة"، ثم قال: "ومن أنصف من نفسه علم أنه معنى القدرة التمكن من الفعل، وهذا إنما يعقل قبل الفعل وهو غير مستحيل في واقع حادث في حالة الحدوث".

٤- وفي مسألة أزلية كلام الله تعالى والخلاف الواقع بين الكلابية والأشعرية في أزلية الأمر والنهي- وهما من أجزاء الكلام عندهم- قال: "اشتهر من مذهب شيخنا أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري- رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مصبره إلى أن المعدوم وقع في العلم وجوده واستجماعه شرائط التكليف فهو مأمور- معدوما- بالأمر الأزلي، وقد تمادي المشغبون عليه، وانتهى الأمر إلى انكفاف طائفة من الأصحاب هم هذا المذهب، وقد سبق القلانسي رَحِمَهُ اللَّهُ من قدماء الأصحاب- إلى هذا، وقال: كلام الباري تعالى في الأزل لايتصف بكونه أمرا ونهيا ووعدا ووعيدا وإنما يثبت له هذه

الصفات فيما لايزال عند وجود المخاطبين"، ثم رد ثم رد الجويني على القلانسي- الذي يمثل مذهبه مذهب الكلابية، ثم ذكر مسلكين لأئمة الأشاعرة في إثبات أن المعدوم مأمور، ثم ذكر طريقة أبي الحسن الأشعري في ذلك،

ثم قال معلقا: "هذا منتهى مذهب الشيخ [الأشعري]رَضِّيَ اللَّهُ عَنْهُ فأقول: إن ظن ظان أن المعدوم مأمور فقد خرج عن حد المعقول، وقول القائل: إنه مأمور على تقدير الوجود تلبيس، فإنه إذا وجد، ليس معدوما، ولاشك أن الوجود شرط في كون المأمور مأمورا"- ثم قال بعد هذا الكلام مباشرة- معلنا حيرته في هذه المسألة العظيمة المتعلقة بكلام الله تعالى: "وإذا لاح ذلك بقي النظر في أمر بلا مأمور، وهذا معضل الأرب، فإن الأمر من الصفات المتعلقة بالنفس، وفرض متعلق لا متعلق له محال، والذي ذكره في قيام الأمر بنا في غيبة المأمور تمويه، ولا أرى ذلك أمرا حاقا، وإنما هو فرض تقدير- وما أرى الأمر لو كان كيف يكون- إذا حضر المُخَاطَب قام بنفس الأمر إالحاق المتعلق به، والكلام الأزلي ليس تقديرا، فهذا مما نستخير الله تعالى فيه، وإن ساعف الزمان أملينا مجموعا من الكلام ما فيه شفاء الغليل إن شاء الله تعالى"، هذا منتهاه في مسألة من أهم المسائل التي تميز بها المذهب الأشعري.

٤- ويري الجويني أن الأشاعرة وضعوا بعض الأصول مثل: نفي التجسيم عن الله ومثل نفي العلو (الجهة)، ثم ذكر أن المعتزلة عجزوا عن نصب الأدلة على استحالة كون القديم جسمًا، كما أن نفى الجهة لا يستقيم على أصولهم أيضًا، والجويني بهذا الأسلوب يبرز مذهب الأشاعرة على أنه أكثر أصالة وأقوي أدلة في نفي بعض الصفات، ونفى العلو عن الله تعالى- من المعتزلة - الذين هم أهل التجهم والتعطيل، وهذا منهج للجويني في إعلاء المذهب الأشعري يعتمد على أسلوب غريب؛ إذ لو أنه ذكر أن أصول المعتزلة لا تستقيم على نفي الصفات السبع، أو الرؤية

أو أن القرآن كلام الله غير مخلوق لكان هذا معتادا غير مستغرب، أما أن

يذكر أن أصولهم لا تستقيم على نفى العلو وإنما تستقيم الأدلة على أصولنا نحن الأشاعرة فهذا هو الذي يلفت الانتباه.

٥-وفي مسألة أخبار الآحاد- وإفادتها للعلم ثم حجيتها في العقيدة- يسير الجويني في ركب غالب شيوخه في أنها لا تفيد العلم، وفي أحد المواضع في الشامل ذكر قولين أحدهما قول الباقلاني: إنه لا يقطع بها في القطعيات، الآخر قول الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني الذي ذكره قائلا: "وذهب الأستاذ أبو إسحاق إلى أن الحديث المدون في الصحاح الذي لم يعترض عليه أحد من أهل الجرح والتعديل، هو مما يقضي به في القطعيات، وليس من أصله أنه يبلغ مبلغ التواتر، إذ لو بلغه لأوجب العلم الضروري، ولكنه مما يتوجب العلم استدلالا ونظرًا"،ثم قال الجويني: "والصحيح في ذلك طريقه القاضي"،وفي البرهان كانت عبارة قاسية جدا فيمن يقول إن خبر الواحد العدل يفيد العلم، يقول: "ذهبت الحشوية من الحنابلة، وكتبة الحديث إلى أن خبر الواحد العدل يوجب العلم، وهذا خزي لا يخفي مدركه على ذي لب ".

ب- تأويله للاستواء وللصفات الخبرية:

في العرض السابق لأقوال شيوخ الأشاعرة- قبل الجويني- تبين أن تأويل هذه الصفات كان موجودا قبل الجويني، وليس كما اشتهر من أنه أول من تأولها، ومع ذلك فللجويني مذهب متميز فيها، قرب فيه من مذهب المعتزلة.

ويوضح ذلك أن السابقين كابن فورك ومن بعده قالوا بنفي الجهة، ثم قالوا في الاستواء: إنه بمع نى العلو بالقهر والتدبير - كما يقول ابن فورك- أو على معنى الملك - كما يقول البغدادي - لكنهم أبطلوا تأويل المعتزلة استوى باستولى، فلما

جاء الجويني ذكر أن الاستواء بمعنى الاستيلاء فقال: "لم يمتنع منا حمل الاستواء على القهر والغلبة، وذلك شائع في اللغة، إذ العرب تقول: استوى فلان على الممالك إذا احتوى على مقاليد الملك، واستعلى على الرقاب، وفائدة تخصيص العرش بالذكر أنه أعظم المخلوقات في ظن البرية، فنص تعالى عليه تنبيهًا بذكره على ما دونه، فإنه قيل: الاستواء بمعنى الغلبة ينبئ عن سبق مطامحة ومحاولة؟ قلنا: هذا باطل، إذ لو أنبأ الاستواء عن ذلك لأنبأ عنه القهر، ثم الاستواء بمعنى الاستقرار بالذات ينبئ عن اضطراب واعوجاج سابق، والتزام ذلك كفر"، ثم ذكر أنه لا يبعد تفسير الاستواء بالقصد، ثم ذكر التفويض ورده. أما في الشامل فذكر عدة أقوال فيه: منها التفويض مع القطع بنفي الجهات والمحاذيات، بحيث يكون الاستواء من الأسرار التي لا يطلع علها الخلائق، والله تعالى مستأثر بعلمها، ثم قال: "ذهب بعضهم إلى أن المراد بالاستواء: الاقتدار والقهر والغلبة، وذلك سائغ في اللغة، شائع فيها، إذ القائل يقول: استوى المالك على الإقليم، إذا احتوى على مقاليد الملك فيه، ومنه قول القائل:

قد استوى بشر على العراق ... من غير سيف أو دم مهراق

وقول آخر:

ولما علونا واستوينا عليهم ... تركناهم صرعى لنسر وكاسر ".

ثم ذكر الاعتراض الذي أورده في الإرشاد وأجاب عنه بمثل ما أجاب به هناك، ثم ذكر القول الآخر أنه بمعنى القصد والإرادة، وقول الأشعري أنه فعل في العرش واستبعده، أما في لمع الأدلة - المختصر في العقائد - فلم يذكر سوى التأويل: حيث قال: "المراد بالاستواء القهر والغلبة والعلو، ومنه قول العرب: استوى فلان على المملكة - أي استعلى عليها واطردت له " ومنه قول الشاعر:

"قد استوى بشر ....."، وفي النظامية - وهي من آخر مؤلفاته - قطع بتنزيه الله عن الاختصاص ببعض الجهات، ثم ذكر أن مذهب السلف إجرؤها على ظاهر دون تأويل، وهو ما رجحه.

هذه خلاصة أقوال الجويني في الاستواء، ومنه يتبين أن ما اختاره في لمع الأدلة وقال بجواز القول به في الإرشاد والشامل هو قول المعتزلة، الذي رده شيوخ الجويني، كابن كلاب والأشعري والباقلاني والبيهقي وغيرهم، وبذلك يصبح الجويني أول من ارتضى هذا التأويل الاعتزالي المشهور.

أما الصفات الخبرية فقسمان: ما عدا صفة الوجه والعين واليدين، فقد تأوّله غالب الأشاعرة ومنهم أبو الحسن الطبري، والبغدادي والبيهقي وغيرهم ومشى على طريقتهم الجويني، وذلك مثل صفة القدم، والساق، والأصابع وغيرها، فالجويني ليس في مذهبه جديد في هذا، أما صفة الوجه والعين واليدين فجمهور شيوخ الجويني من الأشاعرة على إثباتها بلا تأويل، والذي أثر عنه تأويلها عبد القاهر البغدادي - كما سبق تفصيل ذلك - ولم يقل يقول البغدادي في تأويلها أحد من تلامذته، ومنهم البيهقي الذي أثبتها بلا تأويل، فلما جاء الجويني قطع بتأويلها، وإن كان قد رجع عن ذلك عن النظامية، يقول الجويني في الإرشاد: "ذهب بعض أئمتنا إلى أن اليدين والعينين والوجه صفات ثابتة للرب تعالى، والسبيل إلى إيباتها السمع دون قضية العقل، والذي يصح عندنا حمل اليدين على القدرة، وحمل العينين على البصر، وحمل الوجه على الوجود"، ثم شرح ذلك ورد على الذين يعتقدون أنها صفات لله تعالى لورود النصوص الصريحة بذلك، ثم يسوق الجويني كلامًا في الرد على شيوخه الأشاعرة المثبتين لهذه الصفات نهج فيه منهج المعتزلة الذين يصفون الأشاعرة حين يثبتون بعض الصفات دون بعض بأنهم متناقضون لأن مساق الصفات واحد فإما أن

تثبت جميعًا أو تؤول جميعًا، يقول الجويني هنا: "ومن سلك من أصحابنا سبيل إثبات هذه الصفات [أي صفات اليدين والعين والوجه] بظواهر هذه الآيات ألزمه سوق كلامه أن يجعل الاستواء والمجيء والنزول والجنب من الصفات، تمسكًا بالظاهر، فإن ساق تأويلها فيما يتفق عليه، لم يبعد أيضًا طريق التأويل فيما ذكرناه"،

ولاشك أن الجويني معه الحق فيما يقول، لأن تأويل شيوخه لصفات الاستواء والنزول والمجيء ليس بأولى من تأويل الصفات الخبرية، ودلالات النصوص واحدة.

وفي الشامل تأوّل الجويني النصوص الواردة في العين، أما في النظامية فقد رجع عن التأويل فيها كلها إلى التفويض.

ومما سبق يتبين أن الجويني وإن كان قد سبق إلى تأويل الاستواء والوجه واليدين والعين - إلا أن مذهبه فيها تميز بأمرين:

الأول: اختيار تأويل الاستواء بالاستيلاء والملك - كقول المعتزلة - وهذا التأويل بالذات رده شيوخ الأشاعرة ومنهم عبد القاهر البغدادي الذي قال بعد أن رد تأويل المعتزلة بأن الصحيح تأويل العرش على معنى الملك أي أن الملك ما استوى لأحد غيره، وهذا القول للبغدادي ليس ببعيد من قول المعتزلة، ومع ذلك فلم يجسر على مخالفة شيوخه الذين ردوا تأويل المعتزلة للاستواء، فلما جاء الجويني أزال هذا الحاجز، ورأى أنه لا فرق بين التأويلين، ولذلك نص على تأويل المعتزلة واختاره.

الثاني: التأويل الصريح لصفة الوجه واليدين والعين، مع إلزام الأشاعرة أن تأويلها لازمهم كتأويل الاستواء والنزول.

جـ - قربه من المعتزلة ومذهبهم:

يجمع الباحثون على تأثر الجويني بالمعتزلة أكثر ممن سبقه من الأشاعرة، وما

تقدم - في الفقرة السابقة - دليل واضح على قربه منهم وتأثره بهم، ومن الأدلة والشواهد على ذلك ما يلي:

١ - إن الجويني في مسألة كلام الله والقرآن، لما شرح مذهب الأشاعرة، ورد على المعتزلة قال: "واعلموا بعدها أن الكلام مع المعتزلة وسائر المخالفين في هذه المسألة يتعلق بالنفي والإثبات، فإن ما أثبتوه وقدّروه كلامًا فهو في نفسه ثابت، إنه كلام الله تعالى إذ [لعل صوابها إذا] رد إلى التحصيل آل الكلام إلى اللغات والتسميات فإن معنى قولهم: هذه العبارات كلام الله، أنها خلقه، ونحن لا ننكر أنها خلق الله، ولكن نمتنع من تسمية خالق الكلام متكلمًا به، فقد أطبقنا على المعنى، وتنازعنا بعد الاتفاق في تسميته، والكلام الذي يقضي أهل الحق بقدمه هو الكلام القائم بالنفس، والمخالفون ينكرون أصله ولا يثبتونه"،والجويني لم يخالف في هذا بقية الأشاعرة لأنهم يفرقون بين كلام الهل القائم بالنفس، وبين القرآن المتلو، فالأول قائم بالله لا يجوز انفصاله عن الله بحال، كما لا يجوز حدوثه، بل هو أزلي كأزلية الحياة والعلم كما أنه واحد ليس بحروف ولا أصوات أما الكلام المتلو فهم وإن صرحوا أنه كلام الله إلا أنهم عند التحقيق يقولون: إن هذا الكلام - بعباراته - فهمه جبريل أو غيره من الله، ولذلك فهو حكاية لكلام الله أو عبارة عنه، فالقرآن المتلو على هذا القائل به هو جبريل أو غيره - وقد ذكر ما يدل على ذلك من قوله الباقلاني - لكن الجديد في قول الجويني تصريحه بأنه لا ينكر أن تكون العبارات - أي القرآن المتلو - خلق الله، وهذا مذهب المعتزلة، وإن خالفهم في أن الكلام هو الكلام القائم بالنفس، ولتوضيح قول الجويني هذا ننقل ما ذكره الإيجي في الموقف - الذي يعتبر من أهم كتب الأشاعرة التي استقر عليها مذهبهم في القرون المتأخرة، يقول - حول صفة الكلام -: "وقالت المعتزلة: أصوات وحروف يخلقها الله في غيره، كاللوح

المحفوظ، وجبريل أو النبي، وهو حاديث.

وهذا لا ننكره، لكننا نثبت أمرًا وراء ذلك، وهو المعنى القائم بالنفس ... ثم نزعم أنه قديم، لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى، ولو قالت المعتزلة: إنه هو إرادة فعل يصير سببًا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما أخبره به، أو إرداته لما أمر به لم يكن بعيدًا - لكني لم أجده في كلامهم - إذا عرفت هذا فاعلم أن ما يقوله المعتزلة: وهو خلق الأصوات والحروف، وكونها حادثة قائمة، فنحن نقول به، ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك، وما نقوله من كلام النفس فهم ينكرون ثبوته ".

فالجويني في نصه السابق يخفف من حدة المعركة بين الأشعرية والمعتزلة في مسألة خلق القرآن، ويصرح بأن المذهب الأشعري لا يعارض قول المعتزلة، ومن ثم فالخلاف معهم في أنهم لا يثبتون الكلام النفسي.

٢- دفاعه عن المعتزلة فيما نقل من مذاهبهم، فمثلًا في مسألة التحسين والتقبيح العقلي الذي قال به المعتزلة يقول الجويني: "واضطرب النقلة عنهم في قولهم يقبح الشيء لعينه أو يحسن، فنقل عنهم أن القبح والحسن في المعقولات من صفات أنفسها ونقل عنهم أن القبح صفة النفس، وأن الحسن ليس كذلك، ونقل ضد هذا عن الجبائي، وكل ذلك جهل بمذهبهم، فمعنى قولهم يقبح ويحسن الشيء لعينه أنه يدرك ذلك عقلًا من غير إخبار مخبر"، ثم رد على المعتزلة في قولهم هذا وهذا يدل على إطلاعه على كتبهم، ومعرفته بأقوالهم.

٣- وفي مسألة المخاطب إذا خص بالخطاب ووجه الأمر إليه وهو في حالة اتصال الخطاب به هل يعلم أنه مأمور، رجح الأشاعرة أنه يعلم، وقالت المعتزلة: إنه لا يعلم إلا بعد مضي زمان الإمكان الذي يسعه فعل المأمور به، وقد رجح الجويني مذهب المعتزلة وقال: "المختار ما عزى إلى المعتزلة في ذلك ".

٤- وللجويني صلة خاصة بكتب أبي هاشم الجبائي، الذي يرد في كتبه كثيرًا، وأقرب مثال على ذلك قول الجويني بالأحوال، وتأكيده على ذلك بعد أن ذكر تردد الباقلاني في القول بها، ومما يلاحظ أن الباقلاني لما قال بالأحوال لم يوافق أبا هاشم الجبائي في أن الحال لا معدومة ولا موجودة، ولا معلومة ولا مجهولة -كما سبق بيان قوله - لكن الجويني وافق الجبائي في عدم اتصاف الحال بالوجود والعدم، ولإن قطع بأنها معلومة مقدورة مرادة، مع تفسير معين لهذه المعاني.

ومن الأدلة على صلة الجويني بأبي هاشم دفاعه عنه فيما نسب إليه في مسألة تعريف العلم، وأن علم المقلد هل يعتبر علمًا أم لا، يقول: "نقول: عقد المقلد إذا لم يكن له مستند عقلي فهو على القطع من جنس الجهل، وبيان ذلك بالمثال: إن من سبق إلى عقده أن زيدًا في الدار، ولم يكن فيها، ثم استمر العقد، فدخلها زيد، فحال المعتقد لا يختلف وإن اختلف المعتقد، وعن ذلك نقل النقلة عن عبد السلام بن الجبائي - وهو أبو هاشم - أنه كان يقول: العلم بالشيء والجهل به مثلان، وأطال المحققون ألسنتهم فيه، وهذا عندي غلط عظيم في النقل، فالذي نصن عليه الرجل في كتاب الأبواب: إن العقد الصحيح مماثل للجهل، وعني بالعقد اعتقاد المقلد ".

وفي مسألة الصلاة في الدار المعصوبة ذكر قول أبي هاشم الجبائي: أنها لا تصح، وبعد كلام ذكر معارضة المعترضين لكلامه ثم قال: "وأبو هاشم لا يسلم ذلك ولا أمثاله، وليس هو، ممن تزعه التهاويل"، ويذكر في إحدى المسائل أنه طلع على مصنفاته.

د - صلته بالفلسفة وعلوم الأوائل:

لم يكن الجويني فيلسوفًا، أو متبنيًا لأفكار الفلاسفة، وإنما اطلع على كتبهم واستفاد منها في تأصيل المذهب الأشعري في بحوثه الكلامية ولذلك جاء تفكيره -

كما عبر البعض - متسمًا بنزعة فلسفية عميقة، وتأثر الجويني بِكتب الأوائل من الفلاسفة تمثل فيما يلي:

١ - نقوله عنهم، يقول في مسألة إحاطة الإنسان بأحكام الإلهيات وحقائقها: "أقصى إفضاء العقل إلى أمور جميلة منها، والدليل القاطع في ذلك على رأي الإسلاميين: إن ما يتصف به حادث، وموسوم بحكم النهاية، يستحيل أن يدرك حقيقة ملا يتناهى، وعبر الأوائل عن ذلك بأن قالوا: تصرف الإنسان في المعقولات بفيض ما يحتمله من العقل عليه، ويستحيل أن يدرك الجزء الكل، ويحيط جزء طبيعي له حكم عقلي بما وراء عالم الطبائع، وهذه العبارات وإن كانت مستنكرة في الإسلام، فهي محومة على الحقائق".

٢ - مسألة علم الله بالجزئيات، التي أثارت جدلًا بالنسبة للجويني، وهل وافق الفلاسفة في قولهم: إن الله يعلم الكليات دون الجزئيات، والحق أن عبارة الجويني موهمة وذلك حين يقول: "وبالجملة علم الله تعالى إذا تعلق بجواهر لا تتناهى فمعنى تعلقه بها استرساله عليها من غير فرض تفصيل الآحاد"، وقد شنع عليه من العلماء الإمام المازري، وقال: "إنما سهل عليه ركوب هذا المذهب إدمانه النظر في مذهب أولئك"، والجويني الذي قال العبارة الموهمة السابقة هو الذي يقول في نفس الكتاب " إن الرب تعالى كان عالمًا في أزله تفاصيل ما يقع فيما لا يزال"، وهذا نص في إثبات علم الله بالجزئيات، ولذلك دافع السبكي - بحق - في طبقاته عن الجويني وأطال الكلام حول هذه المسألة وأتى بالنقول من كتب الجويني الأخرى كالشامل والإرشاد، كما نبه إلى النص الذي نقلناه آنفًا من البرهان وهي نقول تدل على إثباته لعلم الله بالجزئيات ".

٣- ومن معالم تأثره بالكتب الفلسفية ما هو واضح في منهجه من التحديد الدقيق

للمصطلحات في كتبه، فهو قبل أن يبدأ في الكلام في أي باب يبدأ بتعريف المصطلحات والتعريفات، وتأخذ هذه المقدمات - أحيانًا - قسطًا كبيرًا من كتبه، وهذا المنهج الذي سلكه الجويني ظهر جليًا في كتب متأخري الأشعرية، حيث يصل الأمر أن تبلغ المقدمات أكثر من ثلثي الكتاب قبل أن يدخل المؤلف في المقصود من الكتاب وهو البحث في الإلهيات، ومن الأمثلة على ذلك كتاب شرح المقاصد، والمواقف وشروحه.

هـ - الفقه وأصوله عند الجويني وعلاقة ذلك بمذهبه الكلامي:

يعتبر الجويني من أئمة الشافعية، وقد سبقت الإشارة إلى أنه كتب كتابًا يفضل فيه مذهب الشافعي ويرى أنه الأحق بالاتباع، وهو ما صرح به أيضًا في البرهان.

ومن الأمور الملفتة والبارزة في منهجه إدخاله مسائل المنطق والكلام في أصول الفقه، ولما كان كتابه من الكتب الأصولية المتقدمة فقد تأثر بمنهجه هذا من جاء بعده من الأشاعرة وغيرهم مثل الغزالي والرازي والآمدي وغيرهم.

يقول النشار في عرضه لمسألة إدخال المنطق الأرسطي في أصول الفقه: "أما الأشاعرة فقد احترزوا بأصولهم عن منطق أرسطوا، ونجد هذا واضحًا لدى عدو ممتاز للتراث اليوناني - أبي بكر الباقلاني - وهو شخصية ضخمة لم تبحث بع، ولم يصل إلينا إنتاجها الأصولي إلا خلال كتب المتأخرين أيضًا".

ولكن ما لبث علم الأصول أن اتجه وجهة أخرى على يد إمام الحرمين (٤٧٨هـ)، وقد كان المظنون أن إمام الحرمين سار على منهج المدرسة الكلامية الأصولية الأولى، إلا أنه تسنى لي بحث مخطوطة نادرة لكتاب البرهان فتبين لي أنه وإن كان إمام الحرمين خالف المنطق الأرسططاليسي في نقاط كثيرة إلا أنه تأثر به إلى حد ما، بل قد تجد عنده أول محاولة لمزج منطق أرسطو بأصول الفقه، فكما أنه

خالف متكلمي أهل السنة في القول بالواسطة أولًا، ثم وافق أبا هاشم الجبائي في أقوال له كثيرة ... تراه يخالفهم أيضًا في محاولته مزج المنطق الأرسططاليس في الأصول، ويمهد الطريق بذلك لتلميذه أبي حامد الغزالي، وقد أدخل الجويني مسائل كلامية كثيرة في أصول الفقه ومنه صيغ الأمر، والكلام النفسي، وعلم الله، وتكليف ما لا يطاق، والاستطاعة، والمعجزة، والتحسين والتقبيح وغيرها.

و حيرة الجويني ورجوعه :

لما كان الجويني ممن خاض في مسائل علم الكلام أكثر ممن سبقه، وما تميزت به شخصيته من استقلال واعتداد، بحيث لا يرى غضاضة في مخالفة شيوخه وتزييف أقوالهم أحيانًا ولو كانوا أعلامًا كالأشعري، والباقلاني، وابن فورك، وأبي إسحاق الإسفراييني وغيرهم، لهذا ولما يحسب من قصده الحق وتجرده فقد برز في كتبه ما يدل على تراجعه عن بعض أقواله، وانتهاء الأمر عنده إلى الحيرة ويمكن عرض الشواهد التالية من كتبه.

١ - في أثناء جواب الجويني عن المطاعن التي وجهت إلى اللمع للأشعري، ومنها استدلاله في إثبات حدث العالم بالنطفة وأنه لم يوضح الدلالة على حدثها القائم على إثبات الأعراض، وبعد مناقشات يقول الجويني: "ثم نقول: لا يتوقف ثبوت حدث العالم على إثبات الأعراض، ولكن من علم تعاقب الأحوال المتناقضةعلى بعض الذوات، علم استحالة عروة منها، فهذا يفضي به إلى العلم بحدث الذات، وإن لم يتعرض لكون الأحوال موجودات، وكونها أغيارًا للذات، فلم يتوقف إذًا إثبات حدث الجواهر على إثبات الأعراض، هكذا قال ابن مجاهد والقاضي رضي الله عنهما فاستبان بما قلناه أنه لا يتوقف العلم بحدث العالم على العلم بثبوت الأعراض، فإن المقصد يثبت دون ذلك"، فالجويني يصرح هنا بأن دليل حدوث

العالم لا يتوقف على دليل حدوث الأعراض، ولكنه لما أخذ يرد على الكرامية في مسألة القول بأن الله جسم قال: "وسبيل الكلام أن يسألوا عن دلالة حدث العالم، فإن ترددوا فيها، ولم يستقلوا بإيرادها بأن عجزهم عن قاعدة الدين، وأصل المعارف، فإن السبيل الذي به تتوصل إلى معرفة المحدث ثبوت الحدث، وإن راموا ذكر الدلالة على حدث الأجسام، لم يطردوا دلالة إلا تقرر عليهم مثلها في الجسم الذي حكموا بقدمه"، ومن أصول أدلة حدوث العالم عند الجويني أن الجواهر لا تخلو من الأعراض.

فالجويني في رده على الكرامية سد طرق إثبات حدث العالم إلا بطريق حدوث العالم إلا بطريق حدوث الأجسام والأعراض، وهو هناك في رده على خصوم الأشعري يصرح بأنه لا يتوقف إثبات حدوث الجواهر على حدوث الأعراض؟.

وقد رجح الجويني في إثبات الصانع إدعاء الضرورة في أن هذا العالم لابد له من خالق دون الدخول في طرائق الاستدلال، يقول الجويني بعد كلام ومناقشات حول ما ذكره الأشعري من أدلة إثبات الصانع وأن هذا الكون لابد له من خالق كما أن البناء لا بد له من بانٍ والكتابة لا بد لها من كاتب: "قال عبد الملك بن عبد الله: أسد الطرق اعندي في المسألة ادعاء الضرورة، ومن لم يسلك هذا المسلك أولًا اضطرته الحاجة إلى سلوكه أخرا"، وهذا الذي يدعي فيه الجويني الضرورة كتب حول الاستدلال له كلامًا طويلًا.

٢- حيرته في مسألة هل المعدوم مأمور؟ وقد تقدم كلامه في ذلك حين قال: وهذا مما نستخبر الله تعالى فيه.

٣- في مسألة قدرة العبد ذكر في الشامل والإرشاد ولمع الأدلة، أنه لا تأثير لها كما هو مذهب جمهور الأشاعرة ثم رجع في النظامية إلى أن لها تأثير.

٤- ومن الأمور المهمة رجوعه في نظرته إلى السلف، فإنه قال في كتابه - الكافية في الجدل - في الجواب عن الاعتراض الذي يقول: إن السلف لم يستخدموا بعض أنواع القياس في الرد على الخصم - فقال بعد ذكر عدة أجوبة: "وأيضًا فإنهم [أي السلف] لما علموا أنه قد يكون بعدهم من لعل الله سبحانه يخصه بجودة قريحة، وزيادة فهم، وفطنة وذكاء ... لم يطولوا واقتصروا على النبذة والإشارة"،فهذه عبارات توحي بتجهيل وسلبية للسلف، لكنه يقول عنهم في الغياثي - الذي ألفه بعد النظامية - فهو في آخر كتبه، موصيًا مغيث الدولة الذي هو نظام الملك - قائلًا: "والذي أذكره لائقًا بمقصود هذا الكتاب أن الذي يحرص الإمام عليه جمع عامة الخلق على مذاهب السلف السابقين، قبل أن نبغت الأهواء، وزاغت الآراء وكانوا رضي الله عنهم ينهون عن التعرض للغوامض والتعمق في المشكلات، والإمعان في ملابسة المعضلات، والاعتناء بجمع الشبهات، وتكلف الأجوبة عما لم يقع من السؤالات، ويرون صرف العناية إلى الاستحثاث على البر والتقوى، وكف الأذى، والقيام بالطاعة حسب الاستطاعة، وما كانوا ينكفون رضي الله عنهم عما تعرض له المتأخرون عن عي وحصر، وتبلد في القرائح، هيهات، قد كانوا أذكى الخلائق أذهانًا، وأرجحهم بيانًا ...".

٥- حيرته في مسألة العلو - وقصته مع الهمذاني مشهورة - وقد صرح بالحيرة في هذه المسألة في النظامية بعد كلام طويل.

٦- رجوعه عن علم الكلام، وهو من الأمور المشهورة التي لا ينازع فيها إلا من يحمل في قلبه تعصبًا أعمى للأشاعرة وعلومهم الكلامية، ومن أقواله في رجوعه:

أ- ما رواه الفقيه غانم الموشيلي: سمعت الإمام أبا المعالي يقول: "لو استقبلت من أمري ما استدبرت ما اشتغلت بالكلام".

ب – ما حكاه أبو الفتح الطبري الفقيه قال: دخلت على أبي المعالي في مرضه، فقال: اشهدوا عليَّ أني قد رجعت عن كل مقالة تخالف السنة، وأني أموت على ما يموت عليه عجائز نيسابور ".

جـ – وروى عنه أنه قال: "قرأت خمسين ألفًا في خمسين ألفًا، ثم خليت أهل الإسلام بإسلامهم فيها وعلومهم الظاهرة، وركت البحر الخضم، وغصت في الذي نهى أهل الإسلام، كل ذلك في طلب الحق، وكنت أهرب في سالف الدهر من التقليد، والآن فقد رجعت إلى كلمة الحق، عليكم بدين العجائز، فإن لم يدركني الحق بلطيف بره، فأموت على دين العجائز، ويختم عاقبة أمري عند الرحيل على كلمة الإخلاص: لا إله إلا الله، فالويل لابن الجويني ".

د – وقال أبو الحسن الشقيرواني الأديب –وهو من تلاميذ الجويني –: سمعت أبا المعالى يقول: "يا أصحابنا لا تشتغلوا بالكلام، فلو عرفت أن الكلام يبلغ بي ما بلغ ما اشتغلت به ".

وقد حاول السبكي رد هذه الأقوال المروية عن الجويني بأساليب معهودة عند السبكي حين يتعلق الأمر بالطعن على الأشاعرة.

٧ – رجوع الجويني في النظامية.

اشتهر عن الجويني أنه رجع في النظامية وأبرز ما رجع فيه مسألتان:

أ – مسألة القدرة الحادثة وقوله: إنه مؤثرة بعد أن كان يرى أنها غير مؤثرة – وقد سبقت الإشارة إلى ذلك –.

ب – مسألة الصفات الخبرية، فإنه قال: "اختلفت مسالك العلماء في الظواهر التي وردت في الكتاب والسنة، وامتنع على أهل الحق اعتقاد فحواها، وإجراؤها على موجب ما تبتدره أفهام أرباب اللسان منها، فرأى بعضهم تأويلها

والتزام هذا المنهج في أي الكتاب وما يصح من سنن الرسول ﷺ وآله وسلم، وذهب أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل وإجراء الظواهر على مواردها، وتفويض معانيها إلى الرب تعالى، والذي نرتضيه رأيًا، وندين الله به عقلًا أتباع سلف الأمة، فالأولى الأتباع وترك الابتداع، والدليل السمعي القاطع في ذلك: أن إجماع الأمة متبعة، وهو مستند معظم الشريعة.

وقد درج أصحاب الرسول ﷺ ورضي عنهم على ترك التعرض لمعانيها ودرك ما فيها، وهم صفوة الإسلام، والمستقلون بأعباء الشريعة.."، ورجوع الجويني في النظامية لم يكن رجوعًا كاملًا إلى مذهب السلف في جميع المسائل العقيدة وعلم الكلام، والدليل على ذلك:

١ - أن رجوعه بالنسبة للصفات كان إلى التفويض، وليس هذا مذهب السلف.

٢- أن الجويني أبقى على بعض المسائل وعرضها كما هي في مذهب الأول ومنها مسألة حدوث الأجسام، وكلام الله، ومنع حلول الحوادث التي هي مسألة الصفات الاختيارية، والرؤية بلا مقابلة، كما أنه أوّل بعض الصفات مثل المحبة أوّلها بالإرادة، وفي الإيمان ذكر أولًا أنه التصديق، ثم ذكر عند الكلام على زيادة الإيمان ونقصانه قول السلف: إنه معرفة بالجنان وإقرار باللسان وعمل بالأركان، وقال: "هذا غير بعيد في التسمية"، لكنه ذكر بعده القول الآخر؛ إنه التصديق، ولم يرجح بينهما.

هذا هو الجويني في أحواله وأقواله، ومما سبق يتبين كيف خطا بالمذهب الأشعري نحو الاعتزال، والتأصيل الكلامي.

*** أبو حامد الغزالي: ت ٥٠٥هـ**

هو الشيخ أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الطوسي، الشافعي، الغزالي، ولد بمدينة طوس سنة ٤٥٠هـ، توفي والده وهو صغير، وكان قد أوصى إلى صديق له

صوفي بكفالة ولده محمد وأخيه أحمد، وأن يعنى بتعليمهما، وبقيا تحت رعاية هذا الرجل - وكان فقيرًا- حتى نفد المال الذي تركه والدهما، فطلب منهما أن يذهبا إلى إحدى دور العلم، فبدأ الغزالي بالدراسة على الفقيه علي بن أحمد الراذكاني بطوس، وكان ذلك سنة ٤٦٥هـ ثم رحل إلى جرجان حيث طلب العلم على الشيخ الإسماعيلي - إسماعيل بن مسعدة -، فلما كان عام ٤٧٣هـ، اتجه أبو حامد إلى نيسابور يطلب العلم على أبي المعالي الجويني - رئيس المدرسة النظامية فيها - وأصبح أشهر تلاميذه وأكثرهم نبوغًا، ولما توفي الجويني سنة ٤٧٨هـ، رحل إلى عسكر نيسابور واتصل بنظام الملك هناك وناظر العلماء وبهرهم واعترفوا بمكانته، فولاه نظام الملك التدريس في نظامية بغداد، فقدم الغزالي بغداد سنة ٤٨٤هـ وصار يدرس فيها الفقه والأصول وعلم الكلام، فتكونت له بذلك شهرة عالية وجاه عريض ومنزلة رفيعة، وفي أثناء ذلك أخذ يعيش صراعًا باطنيًا بينه وبين نفسه مما أدى إلى عزوفه عما هو في وميله إلى العزلة والتصوف، فرحل سنة ٤٨٨هـ عن بغداد - وترك أخاه أحمد يتولى التدريس مكانه - وتوجه إلى الشام فنزل دمشق، ثم ذهب إلى بيت المقدس، واستمرت عزلته هناك قرابة عشر سنين، حيث رجع إلى بغداد وأقام زمنًا يسيرًا ثم ارتحل سنة ٤٩٩هـ إلى نيسابور - بأمر من بعض سلاطينها - ليتولى الإمامة والتدريس في نظاميتها، ثم لم يلبث زمنًا قصيرًا حتى رجع إلى بلده طوس حيث بنى بجوار بيته مدرسة وخانقاه

للصوفية، وأقبل على علوم الآخرة والحديث حتى توفي سنة ٥٠٥هـ.

مؤلفات الغزالي:

تعددت كتب الغزالي ومؤلفاته، وبلغت من الكثرة والشهرة حدًا كبيرًا، وكل من ترجم له ذكر أسماء مؤلفاته، ومؤلفاته لكثرتها فهي أقسام:

- منها ما هو ثابت أنه من مؤلفاته.

- ومنها ما هو منحول منسوب إليه.

- ومنها ما هو مشكوك في نسبته إليه.

وقد قام محققًا المنقذ من الضلال بتعدادها، مع الإشارة إلى بعض ما هو منحول منها، كما قام عبد الرحمن بجوي بتأليف كتاب ضخم أفرده لدراسة مؤلفات الثابت منها والمشكوك فيه والمنحول.. أما أشهر مؤلفات الغزالي الأشعرية فهي:

١- الأربعين في أصول الدين، وهذا الكتاب هو الجزء الثاني من كتابه الآخر " جواهر القرآن ".

٢- قواعد العقائد - وكتابه العقيدة القدسية جزء منه - وقد ضم الغزالي قواعد العقائد إلى كتابه الآخر " إحياء علوم الدين " وهو ضمن المجلد الأول منه.

٣- الاقتصاد في الاعتقاد.

٤- تهافت الفلاسفة، نقض فيه أقوال الفلاسفة من منطلق أشعري.

٥- فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة.

وللغزالي كتب أخرى كثيرة في أصول الفقه، والفقه، والفلسفة، والمنطق، والتصوف، وتفصيل الكلام حولها يضيق به هذا المقام، ولكن نشير إلى أهمها بالنسبة لمن يريد الإطلاع على فكر وأقوال الغزالي، فإضافة إلى كتبه الأشعرية السابقة هناك له.

٦- المستصفى من علم الأصول، وأشهر ما فيه مقدمته المنطقية، ومباحثه الكلامية في أثنائه، وقد برر الغزالي فعل المتكلمين في كتبهم الأصولية حين خلطوا مع الأصول المباحث الكلامية بقوله: "وإنما أكثر فيه المتكلمون من الأصوليين لغلبة الكلام على طبائعهم، فحملهم حب صناعتهم على خلطه بهذه الصنعة"، لكنه

قال: "وبعد أن عرفناك إسرافهم في هذا الخلط فإنا لا نرى أن نخلي هذا المجموع عن شيء منه لأن الفطام عن المألوف شديد ..."، أما المقدمة المنطقية فالعجيب قوله فيها: "وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول، ولا من مقدماته الخاصة به، بل هي مقدمة العلوم كلها، ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلًا"، وقد ألف كتابين آخرين مشهورين في المنطق هما: محك النظر، ومعيار العلم، وهما مطبوعان.

٧ - المعارف العقلية، طبع بتحقيق عبد الكريم العثمان.

٨ - مشكاة الأنوار، طبع عدة مرات منها طبعة بتحقيق أبي العلا عفيفي.

٩- المقصد الأسني في شرح معاني أسماء الله الحسنى، طبع عدة مرات منها طبعة بعناية بسام الجابي.

١٠- ميزان العمل، طبع عدة مرات، منها طبعة بتحقيق سليمان دنيا، وأخرى بتحقيق سليمان البواب.

١١- المضنون به على غير أهله، وهذا الكتاب مثار جدل قديم وحديث حول نسبته إلى الغزالي، والمطلع على كتب الغزالي الأخرى - خاصة التي تجمع بين الفلسفة والتصوف - يترجح لديه صحة نسبته إليه - والله أعلم، وقد طبع الكتاب عدة مرات، آخرها بعناية وضبط رياض العبد الله.

١٢- المضنون الصغير، المسمى: الأجوبة الغزالية في المسائل الأخروية، طبع ضمن القصور العوالي الجزء الثاني.

١٣- معارج القدس في مدارج معرفة النفس - ط مكتبة الجندي -.

١٤- قانون التأويل، طبع مع الكتاب السابق.

١٥- وهناك كتب في الرد على الباطنية ومنها الكتابان المشهوران: فضائح الباطنية، والقسطاس المستقيم، وهما مطبوعان.

١٦- إلجام العوام عن علم الكلام: طبع عدة مرات منها طبعة بتعليق وتصحيح محمد المعتصم بالله البغدادي.

١٧ - روضة الطالبين وعمدة السالكين - طبع بتصحيح محمد بخيت -.

١٨- الرسالة اللدنية - طبعت ضمن القصور العوالي الجزء الأول-.

١٩- إحياء علوم الدين، وهو أشهر كتبه وأهمها.

٢٠- المنقذ من الضلال، ورسائل الغزالي، ولها أهمية كبر في معرفة حياته وأحواله.

وهناك كتب أخرى للغزال، قد يقع التردد كثيرًا في نسبة بعضها إليه ومع ذلك فما سبق ذكره منها يمثل فكر وعقيدة الغزالي، وهي كتب تجمع بين المذهب الأشعري، والتصوف، والفلسفة.

منهج الغزالي ودوره في تطور المذهب الأشعري:

هذا الموضوع بحاجة إلى دراسات مستقلة، وقد كتبت حوله بحوث ودراسات عديدة تشعبت بأصحابها المناهج والنتائج، ولضيق المقام هنا نشير إلى الملاحظات التالية:

أولًا: يعتبر الغزالي أحد أعلام الأشاعرة والذين دافعوا عن المذهب الأشعري ضد مناوئيه من مختلق الطوائف، ولذلك سمي أحد أشهر كتبه الأشعرية بالاقتصاد في الاعتقاد ليكون مقتصدًا ووسطًا كما يقول بين الحشوية من جهة والمعتزلة والفلاسفة من جهة أخرى، والغزالي لم يأتِ بجديد فيما يتعلق بمذهب الأشاعرة، بل جاءت كتبه واستدلالاته ملخصة عمن سبقه من أعلام الأشاعرة مع صياغة جديدة وأسلوب سهل، والملاحظ في مذهبه تركيزه على:

١- قوله بصحة إيمان المقلد - خلافًا للمشهور من مذهب جمهور الأشاعرة -

بل يرى أن فئات من الناس آمنوا بالله وصدقوا برسله واعتقدوا الحق واشتغلوا بالعبادة أو الصناعة " فهؤلاء ينبغي أن يتركوا وما هم عليه، ولا تحرك عقائدهم بالاستحثاث على تعلم هذا العلم [أي علم الكلام بأدلته]، فإن صاحب الشرع صلوات الله عليه لم يطالب العرب في مخاطبته إياهم بأكثر من التصديق، ولم يفرق بين أن يكون ذلك بإيمان وعقد تقليدي أو بيقين برهاني"، وفي الأربعين يقول بعد ذكره عشرة أصول على وفق مذهب الأشاعرة: "ووراء هذه العقيدة الظاهرة رتبتان: إحدهما: معرفة أدلة هذه العقيدة الظاهرة من غير خوض على أسرارها، والثانية: معرفة أسرارها، ولباب معانيها، وحقيقة ظواهرها والرتبتان جميعًا ليستا واجبتين على جميع العوام، أعني أن نجاتهم في الآخرى غير موقوفة عليهما، ولا فوزهم موقوف عليهما"، وكتاب الأربعين من كتب الغزالي المتأخرة التي جمعت بين إيضاح المذهب الأشعري مع آرائه الأخيرة في مسائل التصوف والكشف والذوق.

٢- تأكيده لإنكار السببية، وهي مسألة مشهورة في المذهب الأشعري، وقد قال بها الأشاعرة وأكدوها لأمرين:

الأول: إثبات المعجزات، التي هي في الحقيقة خوارق للعادات المعهودة، فحتى تربط هذه المعجزات بالله وقدرته بحيث يقلب العصا حيّة، ويشق القمر وغيرها من الأمور الخارقة لابد من ربط هذا بإنكار التلازم الذي يدعيه الفلاسفة وغيرهم بين السبب والمسبب.

والثاني: إثبات قدرة الله الشاملة، وإبطال التولد الذي قال به المعتزلة، فالفاعل والخالق لكل شيء هو الله تعالى وهذا بناء على مذهبهم في القدر الذي يميل إلى الجبر.

وقد شرح الغزالي هذه النظرية في معرض رده على الفلاسفة، وأطال فيها، فلما

ألف معيار العلم – وهو متأخر عن مقاصد الفلاسفة والتهافت – ذكر دليل المجريات – كجزء من الأدلة اليقينية الصادقة – قال: "فإن قال قائل: كيف تعتقدون هذا يقينًا، والمتكلمون شكوا فيه وقالوا: ليس الجز سببًا للموت، ولا الأكل سببًا للشبع، ولا النار علة للإحراق، ولكن الله تعالى يخلق الاحتارق والموت والشبع عند جريان هذه الأمور؟ قلنا: قد نبهنا على غور هذا الفصل وحقيقته في كتاب " تهافت الفلاسفة " والقدر المحتاج إليه الآن، إن المتكلم إذا أخبره بأن ولده جزت رقبته لم يشك في موته وليس في العقلاء من يشك فيه، وهو معترف بحصول الموت، وباحث عن وجه الاقتران، وأما النظر في أنه هل لزوم ضروري، ليس في الإمكان تغييره؟ أو هو يحكم جريان سنة الله تعالى لنفوذ مشيئته الأزلية التي لا تحتمل التبديل والتغيير، فهو نظر في وجه الاقتران، لا في نفس الاقتران، فليفهم هذا، وليعلم أن التشكك في موت من جزت رقبته وسواس مجرد، وأن اعتقاد موته يقين لا يستراب فيه"،وفي التهافت قال في جواب اعتراض " ولم ندع أن هذه الأمور واجبة، بل هي ممكنة، يجوز أن تقع، ويجوز أن لا تقع، واستمرار العادة بها، مرة بعد أخرى، يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسيخًا لا تنفك منه"،

وهذا النصوص تدل على أن فهم الغزالي للسببية ليس كما يتصوره بعض من ينتصر للفلسفة اليونانية، وليس أيضًا كما فهمه بعض أتباع الأشاعرة الذين أخذوا يشككون في حقائق الأشياء حتى إن بعضهم يقول: هذا ثوب إن شاء الله، ومع ذلك فالغزالي وإن استدرك على نفسه ما يبعد عنها تهمة إنكار السببية، إلا أن تأصيل هذه النظرية وشرحها كان له – على ما أظن – تأثير كبير في الفكر الصوفي – بعد الغزالي – حين أصبحت الكرامات والخوارق المزعومة للأولياء مقبولة مهما كان فيها من مخالفة للشرع والعقل.

٣- مجيئه بقانون التأويل الكلامي حين يتعارض - وبالأصح حين يتوهم التعارض - بين العقل والنقل، والغزالي وإن كان مسبوقًا إلى هذا القانون، إلا أنه ألف فيه رسالة مستقلة كانت على إثر أسئلة سألها أحد تلاميذه، وفي هذه الرسالة ذكر فرق الناس في هذه المسألة، ورجح قول الفرقة الخامسة التي قال عنها " هي الفرقة المتوسطة الجامعة بين البحث عن المعقول والمنقول الجاعلة كل واحد منهما أصلًا مهمًا، المنكرة لتعارض العقل والشرع، وكونه حقًا، ومن كذب العقل فقد كذب الشرع إذ بالعقل عرف صدق الشرع، ولولا صدق دليل العقل لما عرفنا الفرق بين النبي والمتنبي، والصادق والكاذب، وكيف يكذب العقل بالشرع، وما ثبت الشرع إلا بالعقل، وهؤلاء هم الفرقة المحقة، وقد نهجوا منهجًا قويمًا.."، وبعد أن يذكر صعوبة هذا المسلك أوصى بعدة وصايا منها: "الوصية الثانية أن لا يكذب برهان العقل أصلًا، فإن العقل لا يكذب، ولو كذب العقل فلعله كذب في إثبات الشرع، فكيف يعرف صدق الشاهد بتزكية المزكي الكاذب، والشرع شاهد بالتفاصيل، والعقل مزكي الشرع"،

وقد تأثر بهذا القانون جمهرة الأشاعرة بعد الغزالي، ومن أبرزهم تلميذه، أبو بكر بن العربي، والرازي، وغيرهم، وهذا القانون أصبح فيما بعد أحد ركائز العقيدة الأشعرية وأخطرها وأعظمها أثرًا، ولذلك أفرده شيخ الإسلام ابن تيمية بمؤلفه الكبير " درء تعارض العقل والنقل ".

٤- ومن أهم سمات منهج الغزالي أنه حول المعركة - التي كانت تدور فيما سبق بين الأشاعرة والمعتزلة - إلى معركة بين الأشاعرة والفلاسفة، وكتاب تهافت الفلاسفة يعتبره الأشاعرة بدءًا من الغزالي نفسه أحد الكتب المؤيدة لمذهبهم، وقد ألفه الغزالي في المرحلة التي كان فيها أستاذ المدرسة النظامية -الأشعرية- دون

منازع، والذي ينبغي أن يلاحظ أمران:

أحدهما: أن الغزالي ناقش الفلاسفة بمختلف المناهج، ولذلك قال في المقدمة الثالثة في كتابه: "ليعلم أن المقصود تنبيه من حسن اعتقاده في الفلاسفة، وظن أن مسالكهم نقية من التناقض، ببيان وجوه تهافتهم، فلذلك أنا لا أدخل في الاعتراض عليهم إلا دخول مطالب منكر، لا دخول مدع مثبت، فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعًا بإلزامات مختلفة، فإلزامهم تارة مذهب المعتزلة، وأخرى مذهب الكرامية، وطورًا مذهب الواقفية، ولا أتنهض ذابًا عن مذهب مخصوص، بل أجعل الجميع ألبًا واحدًا عليهم، فإن سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل، وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين، فلنتظاهر عليهم فعند الشدائد تذهب الأحقاد"، ومع ذلك فالغزالي غلب منهج الأشاعرة، واستفاد من منهجه السابق في الهروب من تحديد مذهبه الذي يؤمن به في القضايا المطروحة ولذلك قال في جواب أحد الاعتراضات عليه: "نقول: نحن لم نخض في هذا الكتاب خوض الممهدين، بل خوض الهادمين المعترضين، ولذلك سمينا الكتاب " تهافت الفلاسفة " لا تمهيدًا لحق، فليس يلزمنا الجواب عن هذا".

والثاني: أن الغزالي ألف هذا الكتاب بعد دراسته للفلسفة ليستفيد منها ولا شك أنه تأثر بها أيما تأثر، أما رده عليها فبناء على العقيدة التي يظهرها للعوام -كما هو مذهبه في أن للإنسيان ثلاث عقائد – ولذلك قال في مقدمة التهافت بعد ذكره لانتشار أقوال الفلاسفة وإعجابهم بأنفسهم: "فلما رأيت هذا العرق من الحماقة نابضًا على هؤلاء الأغبياء انتدبت لتحرير هذا الكتاب، ردًا على الفلاسفة القدماء"، وهذا يشبه موقفه من الباطنية -الذين انتشرت دعوتهم في زمنه انتشارًا عظيمًا – يقول عنهم: "وكان قد نبغت نابغة التعليمية، وشاع بين الخلق تحدثهم بمعرفة معنى الأمور من جهة الإمام المعصوم القائم بالحق، فعن لي أن أبحث في مقالاتهم، لأطلع على ما في

كنانتهم، ثم اتفق أن ورد على أمر جازم من حضرة الخلافة بتصنيف كتاب يكشف حقيقة مذهبهم، فلم يسعني مدافعته"، ثم بين أن هذا الأمر جاء موافقًا لما في نفسه من معرفة مذهبهم - ليستفيد منه - فقال: "وصار ذلك مستحثًا من خارج ضميمة للباعث الأصلي من الباطن"، وهذا يوافق قوله في فضائح الباطنية: "فكانت المفاتحة بالاستخدام في هذا المهم في الظاهر نعمة أجابت قبل الدعاء، ولبت قبل النداء، وإن كانت في الحقيقة ضالة كنت أنشدها، وبغية كنت أقصدها".

فدراسة الغزالي لمذهب الباطنية جاء عن رغبة باطنة في الاستفادة مما قد يكون عندهم من معارف، وهذا يشبه ما فعله مع الفلاسفة، ومما يلاحظ أنه في رده على الباطنية انطلق من منطلق أشعري، وهذا واضح في كتابيه فضائح الباطنية، والقسطاس المستقيم - الذي هو عبارة عن مناقشة ومحاورة بينه وبين أحد دعاة التعليم من الباطنية -، وهو بهذا الكتاب يحيل على كتابيه المنطقيين " محك النظر" و " معيار العلم".

فالغزالي ينطلق في ذلك من منطلق عقيدة العوام التي هي عقيدة الأشاعرة، ولذلك يقول في جواهر القرآن عن علم محاجة الكفار ومجادلتهم: "ومنه يتشعب علم الكلام المقصود لرد الضلالات والبدع وإزالة الشبهات، ويتكفل به المتكلمون، وهذا العلم شرحناه على طبقتين: سمينا الطبقة القريبة منهما الرسالة القدسية، والطبقة التي فوقها الاقتصاد في الاعتقاد، ومقصود هذا العلم حراسة عقيدة العوام من تشويش المبتدعة، ولا يكون هذا العلم مليًا بكشف الحقائق، وبجنسه يتعلق الكتاب الذي صنفناه في تهافت الفلاسفة، والذي أوردناه في الرد على الباطنية في الكتاب الملقب بالمستظهري وفي كتاب حجة الحق، وقواصم الباطنية، وكتاب مفصل الخلاف في أصول الدين، ولهذا العلم آلة يعرف بها طريق المجادلة، بل طرق

المحاجة بالبرهان الحقيقي، وقد أودعناه كتاب " محك النظر"، وكتاب معيار العلم على وجه لا يلفي مثله للفقهاء والمتكلمين ولا يثق بحقيقة الحجة والشبهة من لم يحظ بهما علمًا".

ثانيًا: هناك مشكلة تتعلق بحقيقة مذهب الغزالي، هل هو المذهب الأشعري الذي تبناه ظاهرًا ودافع عنه كثيرًا، أم له مذهب آخر يذكره لخاصته وأومأ إليه في كثير من كتبه؟ يقول الغزالي في كتابه ميزان العمل الذي ألفه بعد معيار العلم، لأن السعادة عنده إنما تكون بالعلم والعمل - ميزان العمل من كتب الغزالي الصوفية - يقول في آخره: "لعلك تقول: كلامك في هذا الكتاب انقسم إلى ما يطابق مذهب الصوفية، وإلى ما يطابق مذهب الأشعرية وبعض المتكلمين، ولا يفهم الكلام إلا على مذهب واحد، فما الحق من هذه المذاهب؟ فإن كان الكل حقًا فكيف يتصور هذا؟ وإن كان بعضه حقًا فما ذلك الحق؟ فيقال لك: إذا عرفت حقيقة المذهب لا تنفعك قط، إذ الناس فيه فريقان:

فريق يقول: المذهب اسم مشترك لثلاث مراتب:

أحدهما: ما يتعصب له في المباهاة والمناظرات.

والأخرى: ما يسار به في التعليمات والإرشادات.

والثالثة: ما يعتقده الإنسان في نفسه مما انكشف له من النظريات".

ثم شرح هذه المراتب بقوله: "ولكل كامل ثلاثة مذاهب بهذا الاعتبار: فأما المذهب بالاعتبار الأول: هو نمط الآباء والأجداد، ومذهب المعلم، ومذهب البلد الذي فيه النشوء، وذلك يختلف بالبلاد والأقطار، ويختلف بالمعلمين، فمن ولد في بلد المعتزلة أو الأشعرية أو الشفعوية أو الحنفية، انغرس في نفسه منذ صباه التعصب له، والذب دونه، والذم لما سواه ... المذهب الثاني: ما ينطبق في الإرشاد والتعليم

على من جاء مستفيدًا مسترشدًا، وهذا لا يتعين على وجه واحد بل يختلف بحسب المسترشد، فيناظر كل مسترشد بما يحتمله فهمه.. المذهب الثالث: ما يعتقد الرجل سرًا بينه وبين الله ﷻ لا يطلع عليه غير الله تعالى ولا يذكره إلا مع من هو شريكه في الإطلاع على ما اطلع، أو بلغ رتبة يقبل الاطلاع عليه ويفهمه"، ثم ذكر قول الفريق الثاني الذين يقولون المذهب واحد، ثم ذكر أن الأولين يوافقون هؤلاء على أنهم لو سئلوا عن المذهب لم يجز أن يذكروا إلا مذهبًا واحدًا.

إن هذا الكلام يفيد في معرفة وتحليل ذلك التناقض العجيب في كتبه.

ثالثًا: الشك عند الغزالي.

وقد احتلت هذه المسألة مكانًا بارزًا لدارسي الغزالي، بل وكثرت المقارانات بينه وبين ديكارت، صاحب الفلسفة المعروفة التي قال فيها: "أنا أفكر، إذن فأنا موجود"، بل أثبت أحد الباحثين أن ديكارت قد اطلع على كتاب الغزالي "المنقذ من الضلال" وأنه اقتبس منه فكرة الشك، والكلام حول شك الغزالي وكنهه وإلى أي مدى كان يطول، ولكن الثابت أن منهج الشك عند الغزالي تمثل في أمرين:

أحدهما: عملي، وهو ما عايشه وسطره بوضوح في كتابه المنقذ من الضلال، ويلاحظ هنا أن الغزالي يشرح ما جرى له، ولذلك سماه داءً ومرضًا.

والثاني: شك منهجي، وهو الذي أشار إليه في بعض كتبه، ومن ذلك قوله: "ولو لم يكن في مجاري هذه الكلمات إلا ما يشكك في اعتقادك الموروث، لتنتدب للطلب، فناهيك به نفعًا، إذ الشكوك هي الموصلة إلى الحق، فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال، نعوذ بالله من ذلك"، وهذا الشك هو الذي يذكر في أول واجب على المكلف، هل هو النظر أو القصد إلى النظر أو الشك، وإذا كان الأول والثاني قد أخذ به بعض الأشاعرة فإن الثالث - وهو

الشك- إنما يؤثر القول به عن أبي هاشم الجبائي المعتزلي.

رابعًا: تصوف الغزالي وفلسفته.

بقدر اشتهار الغزالي بأشعريته، اشتهر بتصوفه، ولذلك فهو يمثل مرحلة خطيرة من مراحل امتزاج التصوف بالمذهب الأشعري حتى كاد أن يكون جزءًا منه، ولكن ما نوعية التصوف الذي اعتنقه الغزالي بقوة حتى قال فيه في المنقذ - بعد شرح مطول لمحنته ورحلته وعزلته -: "ودمت على ذلك مقدار عشر سنين، وانكشفت لي في أثناء هذه الخلوات أمور لا يمكن إحصاؤها واستقصاؤها، والقدر الذي أذكره لينتفع به: إني علمت يقينًا أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى، وأن سيرتهم أحسن السير، وطريقهم أصوب الطريق، وأخلاقهم أزكى الأخلاق، بل لو جمع عقل العقلاء، وحكمة الحكماء، وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء، ليغيروا شيئًا من سيرهم وأخلاقهم، ويبدلوه بما هو خير منه، لم يجدوا إليه سبيلًا، فإن جميع حركاتهم وسكناتهم، في ظاهرهم وباطنهم، مقتبسة من نور مشكاة النبوة، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به " ثم يشرح ويوضح فيقول: "وبالجملة فماذا يقول القائلون في طريقة طهارتها - وهي أول شروطها - تطهير القلب بالكلية عما سوى الله تعالى، ومفتاحها الجاري منها مجرى التحريم من الصلاة، استغراق القلب بالكلية بذكر الله، وآخرها الفناء بالكلية في الله؟ وهذا آخرها، بالإضافة إلى ما يكاد يدخل تحت الاختيار والكسب من أوائلها، وهي على التحقيق أول الطريقة، وما قبل ذلك إلا كالدهليز للسالك إليه " - ثم يوضح أكثر فيقول: "ومن أول الطريقة تبتدي المكاشفات والمشاهدات حتى أنهم في يقظتهم يشاهدون الملائكة، وأرواح الأنبياء، ويسمعون منهم أصواتًا، ويقتبسون منهم فوائد، ثم يترقى الحال من مشاهدة الصور والأمثال إلى درجات يضيق عنها نطاق النطق، فلا يحاول معبر أن يعبر عنها

إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكنه الاحتراز منه.."، ما نوع تصوف الغزالي الذي يقول فيه هذا الكلام - خاصة المقطع الأخير منه -؟.

لقد كان التصوف قبله متمثلًا بتصوف المحاسبي، ثم القشيري، وقد سبق حقيقة تصوفهما، وما يحمله من بدع مخالفة للسنة، فهل كان تصوف الغزالي من هذا النوع، أم كان تصوفًا من نوع آخر.

إن هناك من يدافع عن الغزالي، ويرى أن تصوفه تصوف سني، وأنه هاجم الفلاسفة والمتكلمين لنصرة طريق الصوفية، ولكن المطلع على كتبه - وما ألفه منها للخاصة - كمشكاة الأنوار، والمعارف العقلية، وميزان العمل، ومعارج القدس، وروضة الطالبين، والمقصد الأسني، وجواهر القرآن، والمضنون به على غير أهله، يرى شيئًا آخر غير التصوف المعروف.

إن مفتاح معرفة شخصية الغزالي أمران:

أولهما: ما سبق نقله عنه من أن لكل رجل كامل ثلاث عقائد، إحداها ما يتظاهر به أمام العوام ويتعصب، والثانية: ما يسار به في التعليم والإرشاد - وهو يختلف بحسب حال المسترشد الطالب -،والثالثة: ما يعتقده الإنسان في نفسه ولا يطلع عليه إلا من هو شريكه في المعرفة، إذن الغزالي -حتمًا - يخفي جوانب خاصة وسرية من عقيدته.

والثاني: جمع أقواله ولمحاته - التي يشير دائمًا إلى سريتها والضن بها - ثم مقارنتها بأقوال من سبقه من الفلاسفة - المائلين إلى الإشراق والتصوف - كابن سينا وغيره، وقد تنبه إلى هذا المنهج بعض الباحثين، ونحن هنا نذكر نماذج فقط من أقواله التي تدل على أن تصوفه كان تصوفًا فلسفيًا إشراقيًا، وإن هجومه على الفلاسفة في التهافت لم يكن إلا بمنهج النوع الأول من العقيدة -لكل إنسان - وهي

العقيدة التي يتعصب لها ويذب عنها:

١- يقول الغزالي في كتابه: إحياء علوم الدين عن علم المكاشفة: "هو عبارة عن نور يظهر في القلب عند تطهيره وتزكيته من صفاته المذمومة، وينكشف من ذلك النور أمور كثيرة كان يسمع من قبل أسماءها، فيتوهم لها معاني مجملة غير متضحة، فتتضح إذ ذلك، حتى تحصل المعرفة الحقيقة بذات الله سبحانه، وبصفاته الباقيات التامات، وبأفعاله وبحكمه في خلق الدنيا والآخرة، ووجه ترتيبه للآخرة على الدنيا، والمعرفة بمعنى النبوة والنبي، ومعنى الوحي، ومعنى الشيطان، ومعنى لفظ الملائكة والشياطين، وكيفية معاداة الشياطين للإنسان، وكيفية ظهور الملك للأنبياء، وكيفية وصول الوحي إليهم، والمعرفة بملكوت السموات والأرض..الخ" ثم يقول عن هذه الكشوفات التي تحصل: "وهذه هي العلوم التي لا تسطر في الكتب، ولا يتحدث بها من أنعم الله عليه بشيء منها إلا مع أهله، وهو المشارك فيه، علي سبيل المذاكرة، وبطريق الإسرار وهذا هو العلم الخفي ..."، إن هذا الكلام الخطير يقوله الغزالي في أهم وأشهر كتاب من كتبه، وقد ألفه في أواخر عمره بعد عزلته ورجوعه إلى بغداد، ومما يلاحظ أن لفتات كثيرة تشبه هذا الكلام جاءت متفرقة في هذا الكتاب الكبير.

٢- ويقول في كتابه مشكاة الأنوار وهو من كتبه التي ألفها للمخاصة ولذلك يقول في مقدمته: "أما بعد فقد سألتني أيها الأخ الكريم.. أن أثبت إليك أسرار الأنوار الإلهية، مقرونة بتأويل ما يشير إليه ظواهر الآيات المتلوة والأخبار المروية"، ثم يقول: "ولقد ارتقيت بسؤالك مرتقى صعبًا تنخفض دون أعاليه أعين الناظرين، وقرعت بابًا مغلقًا لا يفتح إلا للعلماء الراسخين، ثم ليس كل سر يكشف ويفشى، ولا كل حقيقة تعرض وتجلى، بل صدور الأحرار قبور الأسرار، ولقد قال بعض العارفين: إفشاء سر الربوبية كفر ..."، وبعد أن يذكر تأويلات باطنية وفلسفية عجيبة

يقسم الناس - في آخر الكتاب - إلى أصناف، ومنهم المحجوبون بمحض الأنوار، وهؤلاء أيضًا أصناف وبعد أن يذكر الصنف الأول والثاني يقول: "والصنف الثالث ترقوا عن هؤلاء وقالوا: إن تحريك الأجسام بطريق المباشرة ينبغي أن يكون خدمة لرب العالمين، وعبادة له وطاعة من عبد من عباده يسمى: ملكًا، نسبته إلى الأنوار الإلهية المحضة نسبة القمر في الأنوار المحسوسة، فزعموا أن الرب هو المطاع من جهة هذا المحرك، ويكون الرب تعالى محركًا للكل بطريق الأمر، لا بطريق المباشرة، ثم في تقسيم ذلك الأمر وماهيته غموض يقصر عنه أكثر الأفهام ولا يحتمله هذا الكتاب"، ثم يقول: "فهؤلاء الأصناف كلهم محجوبون بالأنوار المحضة، وإنما الواصلون صنف رابع تجلى لهم أن هذا " المطاع " موصوف بصفة تنافي الوحدانية المحضة والكمال البالغ لسر لا يحتمل هذا الكتاب كشفه، وإن نسبة هذا المطاع نسبة الشمس في الأنوار ..."، وهذا المطاع هو العقل الأول عند الفلاسفة.

٣- وفي معارج القدس - وهو من كتبه الفلسفية الخاصة - ينهج فيه نهج الفلاسفة في بحوثهم عن النفس الإنسانية، ويذكر خصائص النبوة، وأنها ثلاث: قوة التخيل وقوة العقل، وقوة النفس - وهذا نفسه هو كلام الفلاسفة الذين يقولون: إن النبوة مكتسبة -، ويفسر الغزالي آية النور {اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ} (النور:٣٥)، بقوله: "فالمشكاة مثل العقل الهيولاني، فكما أن المشكاة مستعدة لأن يوضع فيها النور فكذلك النفس بالفطرة مستعدة لأن يفيض عليها نور العقل ... ثم إذا حصلت له المعقولات فهو نور على نور، نور العقل المستفاد على نور العقل الفطري، ثم هذه الأنوار مستفادة من سبب هذه الأنوار بالنسبة إليه كالسرج بالنسبة إلى نار عظيمة طبقت الأرض، فتلك النار هي العقل الفعال المفيض لأنوار المعقولات على الأنفس البشرية"، وهذا لا يحتاج إلى تعليق،

ومنها يتضح ما يقصده الغزالي بالأسرار، والتي يقول فيها في كتابه المعارف العقلية: "وهذا القدر الذي كتبنا وذكرنا في هذه الأوراق نخبة أسرار غير مكتوبة، وإشارات مكنونة ورموز مستورة.. ولا يحل أن يوضع الورد بين الحمير، ويطرح الدر في فم الخنزير"، وقد صرح في كتابه هذا بأمور غريبة وعجيبة حقًا.

٤- ويقول الغزالي في كتابه - جواهر القرآن - " وهذه العلوم الأربعة أعني علم الذات والصفات والأفعال وعلم المعاد أودعنا من أوائله ومجامعه القدر الذي رزقنا منه مع قصر العمر وكثرة الشواغل والآفات وقلة الأعوان والرفقاء بعض التصانيف، لكنا لم نظهره، فإنه يكل عنه أكثر الأفهام، ويستضر به الضعفاء، وهم أكثر المترسمين بالعلم، بل لا يصلح إظهاره إلا على من اتقن علم الظاهر، وسلك في قمع الصفات المذمومة من النفس وطرق المجاهدة حتى ارتضت نفسه واستقامت على سواء السبيل"، ثم يقول محذرًا: "وحرام على من يقع ذلك الكتاب بيده أن يظهره إلا على من استجمع هذه الصفات ".

وفي إلجام العوام عن علم الكلام، مع أنه كتاب في المنع من علم الكلام أن يدرس للعامة إشارات عديدة إلى مثل هذه العلوم المستورة.

٥- وفي روضة الطالبين: يشرح بشكل واضح كيف تتم الكشوف، والعقبات التي تحول دونها، وهي ست عقبات، وماذا يحصل لكل من تجاوز عقبة من عقبات وكيف يصل إلى السكر والفناء، وفي كلامه عن الروح ولماذا منع رسول الله ﷺ من إفشاء سر الروح، قسم الناس إلى أعوام وخواص، ثم ذكر من ترقى عن العامية قليلًا من المعتزلة والأشعرية ثم قال: "فإن قيل لمَ لا يجوز كشف السر مع هؤلاء؟ فيقال: لأنهم أحالوا أن تكون هذه الصفة لغير الله تعالى، فإذا ذكرت هذا معهم كفروك، وقالوا هذا تشبيه لأنك تصف نفسك بما هو صفة الإله تعالى على الخصوص"،

والغزالي في " المقصد الأسني " وإن رد على الاتحادية أو أصحاب وحدة الوجود، إلا أنه ذكر أمورًا فلسفية وأشار إلى سريتها، فصرح بأن الله معشوق - كما يقوله الفلاسفة - ولما أشار إلى أبدية الإنسان وأنه لا سبيل عليه للعدم قال: "وكشف ذلك بالحقيقة مما لا يحتمله هذا الكتاب ".

٦- وهذا الذي ذكره الغزالي في كتبه هو ما يؤكده تلاميذه ومنهم ابن العربي الذي يقول عنه -بعد أن لقيه وتتلمذ عليه - " ولا ينكر أحد من الإسلاميين، لا من الفقهاء، ولا من المتكلمين، أن صفاء القلب وطهارته مقصود شرعي، إنما المستنكر أن صفاءه يوجب تجلي العلوم فيه بذته"، ثم يقول - بعد ذكر الطائفة الثانية من المتصوفة كالمحاسبي والقشيري -: "ونجمت في آثارهما أمم انتسبت إلى الصوفية، وكان منها من غلا وطفف، وكاد الشريعة وحرف، وقالوا - كما تقدم - لا ينال العلم إلا بطهارة النفس، وتزكية القلب، وقطع العلائق بينه وبين البدن، وحسم مواد أسباب الدنيا من الجاه والمال، والخلطة بالجنس، والإقبال على الله بالكلية، علمًا دائمًا مستمرًا حتى تنكشف له الغيوب، فيرى الملائكة ويسمع أقوالها، ويطلع على أرواح الأنبياء ويسمع كلامهم، ووراء هذا علو ينتهي بمشاهدة الله، يدخلونه في باب الكرامات إذ كان من المجوزات"، ثم قال: "ولقد فاوضت فيها أبا حامد الغزالي حين لقائي له بمدينة السلام في جمادى الآخر سنة تسعين وأربعمائة، وقد كان راضَ نفسه بالطريقة الصوفية من سنة ست وثمانين ... فسألته سؤال المسترشد عن عقيدته المستكشف عن طريقته، لأقف من سر تلك الرموز التي أومأ إليها في كتبه، مرتبته، وسمو منزلته، وما ثبت له في النفوس من تكرمته؛ فقال لي من لفظه، وكتبه لي بخطه: إن القلب إذا تطهر عن علاقة البدن المحسوس، وتجرد للمعقول انكشفت الحقائق، وهذه أمور لا تدرك إلا بالتجربة لها عند أربابها، بالكون معهم والصحبة لهم، ويرشد

إليه طريق من النظر وهو: أن القلب جوهر صقيل، مستعد لتجلي المعلومات فيه، عند مقابلتها عريًا عن الحجب، كالمرآة في ترائي المحسوسات عند زوال الحجب"، ثم يقول ابن العربي: "قال لي: وقد تقوى النفس، ويصفو القلب حتى يؤثر في العوالم، فإن للنفس قوة تأثيرية موجدة.."، وهذه الأقوال موجودة في كتبه، وقد نقلنا ما يشبهها سابقًا.

٧- ومن الأمور الخطيرة في مذهب الغزالي ميله إلى تأويل عذاب القبر، وعذاب النار ونعيم الجنة، بتأويلات قرمطية باطنية، حتى ذكر في المضنون به على غير أهله: أن نصوص النعيم " مما خوطب به جماعة يعظم ذلك في أعينهم، ويشتهونه غاية الشهوة"، ويقول: "والرحمة الإليهة ألقت بواسطة النبوة إلى كافة الخلق القدر الذي احتملته أفهامهم"، ولا يقول قائل: إن هذا في كتاب المضنون - وهو مشكوك في صحة نسبته إلى الغزالي - لأن الغزالي صرح بشيء من ذلك في كتابه الأربعين - الذي لا يشك أحد في نسبته إليه - فقال: "أما قولك: إن المشهور من عذاب القبر التألم بالنيران والعقارب والحيات، فهذا صحيح، وهوكذلك، ولكني أراك عاجزًا عن فهمه ودرك سره وحقيقته، إلا أني أنبهك على أنموذج منه تشويقًا لك إلى معرفة الحقائق، والتشمر للاستعداد لأمر الآخرة، فإنه نبأ عظيم أنتم عنه معرضون"، ثم يضرب مثالًا، ويؤوله ثم يقول: "لعلك تقول: قد أبدعت قولًا مخالفًا للمشهور، منكرًا عند الجمهور، إن زعمت أن أنواع عذاب الآخرة يدرك بنور البصيرة والمشاهدة إدراكًا مجاوزًا حد تقليد الشرائع، فهل يمكنك -إن كان كذلك - حصر أصناف العذاب وتفاصيله؟ فاعلم أن مخالفتي للجمهور لا أنكره، وكيف تنكر مخالفة المسافر للجمهور، فإن الجمهور يستقرون في البلد الذي هو مسقط رؤوسهم، ومحل ولادتهم، وهو المنزل الأول من منازل وجودهم وإنما يسافر منهم

الآحاد"، ثم يذكر كيف يترقى الإنسان حتى " يفتح له باب الملكوت فيشاهد الأرواح المجردة عن كسوة التلبيس، وغشاوة الأشكال، وهذا العالم لا نهاية له"،

ولا شك أن مذهب الغزالي الفلسفي الصوفي قادة إلى مثل هذه التأويلات الخطيرة - نعوذ بالله من الخذلان -.

هذا هو أبو حامد الغزالي - من خلال لمحات سريعة عن منهجه وعقيدته - الذي تأثر به من جاء بعده، ويمكن تلخيص هذا التأثير بما يلي:

١- التأكيد على إنكار السببية، فقد تأثر به من جاء بعده، دون الانتباه إلى تحفظاته التي أوردها.

٢- تكريس قانون التأويل الكلامي في المذهب الأشعري، وقد جاءت صياغة هذا القانون بشكل مركز على يد الرازي.

٣- تحويل المعركة من معركة مع المعتزلة - والفلاسفة من باب أولى - إلى معركة مع الفلاسفة، وهذا ما نشاهده لدى كثير من الأشاعرة لكنه هجوم من منطلق صوفي.

٤- إنه لا مانع أن يحمل الإنسان أكثر من عقيدة - حسب الأحوال - وهذا ما نشاهد نموذجًا له عند الرازي، الذي ظهر في بعض كتبه فيلسوفًا وبعضها أشعريًا.

٥- نقله التصوف من التصوف المعروف قبله - على ما فيه من بدع تصغر أو تكبر -إلى تصوف فلسفي إشراقي، وإذا كان هذا المذهب جاء عند الغزالي على شكل عقيدة مخفية لا يصرح بها للعوام، فإن الأشاعرة من بعده صرحوا بتبنيهم للفلسفة- أحيانًا - أو لبعض آراء الفلاسفة.

٦- كما أن المنطق الأرسطي - بقي بعد الغزالي - على ما صرح به الغزالي من أنه آلة، وأنه لا علاقة له بالعقيدة.

٧- وأخيرًا بقي الغزالي - في كتابه الإحياء خاصة - مرجعًا يرجع إليه فئات كثيرة من الناس على مختلف مشاربهم وعقائدهم، لأن كلًا منهم يجد في هذا الكتاب ما يوافق هواه(١).

*** ابن تومرت ت ٥٢٤هـ.**

أما ابن تومرت فشهرته جاءت كمؤسس لدولة الموحدين، التي قامت على

(١) ومع ذلك فهناك جمهرة من العلماء المائلين إلى المذهب الأشعري ردوا على الغزالي في كتبه، خاصة الإحياء، كما ردوا عليه بسبب ميله إلى الفلاسفة، ومن هؤلاء: محمد بن علي بن حمدين المتوفى سنة ٥٠٨ هـ، الذي اطلع على كتاب الإحياء فسعي إلى الأمير علي بن يوسف تاشفين فأمر بإحراقه، فتم ذلك في سنة ٥٠٣هـ، بل وأصدر أمرًا إلى سائر البلاد بالأمر وإحراقه، وقد ألف ابن حمدين كتابًا في الرد على الغزالي، انظر في ترجمته: (الصلة لابن بشكوال ٢/ ٥٧٠، وسير أعلام النبلاء ١٩/ ٤٢٢)، وفي مسألة الإحراق الحال الموشية ص: ١٠٤، (وسيأتي مصادر أخرى لقصة= =الإحراق في ترجمة ابن تومرت)، ومن العلماء الذين ردوا على الغزالي: أبو بكر الطرطوشي المتوفى سنة ٥٢٠هـ، حيث كتب رسالة حط فيها من الغزالي وبرر قصة إحراق كتابه، (انظر: هذه الرسالة في المعيار المعرب ١٢/ ١٨٦-١٨٧، وانظر سير أعلام النبلاء ١٩/ ٤٩٠)، ترجمة الطرطوشي، وفي (ص: ٤٩٥)، ذكر الذهبي عنه أنه قال عن إحياء علوم الدين: "وهو لعمرو الله أشبه شيء بإماتة علوم الدين"، ومن العلماء أيضًا: الإمام المازري المتوفى سنة ٥٣٦هـ، الذي رد على الغزالي وألف كتابًا سماه: الكشف والإنباء عن كتاب الإحياء، وقال عن الغزالي: إنه: "قرأ علم الفلسفة قبل استبحاره في فن أصول الدين، فكسبته قراءة الفلسفة جراءة على المعاني، وتسهيلًا للهجوم على الحقائق"، ثم إن له عكوفًا على رسائل إخوان الصفا، وإنه يعول على كتب ابن سينا (انظر: طبقات السبكي ٦/ ٢٤١، وانظر: كتاب: المازري، الفقيه والمتكلم وكتابه المعلم، لمحمد الشاذلي النيفر ص: ٦٧ وما بعدها)، ومنهم ابن صلاح كما في سير أعلام النبلاء ١٩/ ٣٢٩، ومنهم القاضي عياض كما في السير أيضًا (١٩/ ٣٢٧)، ومنهم أبو بكر بن العربي كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

أنقاض دولة المرابطين - التي كانت دولة سنية -، وحادثة إحراق كتب الغزالي، وعلى رأسها الإحياء - مشهورة، وسبب إحراقها ما حوته من تأويل وأقوال مخالفة لمذهب السلف، فلما جاء ابن تومرت- الذي ذكر أنه لقي بعض الأشاعرة في رحلته إلى المشرق ومنهم الغزالي - وبدأ ثورته ضد المرابطين أخذ يستخدم في حربهم أساليب متعددة منها رميهم بالتجسيم، وألف عقيدته المسماة المرشدة، ونجح في تأسيس دولة الموحدين فاشتهر على أنه أحد أعلام الأشاعرة، والظاهر أن تصنيفه كأحد الأعلام الذين نشروا المذهب الأشعري جاء لسببين:

أحدهما: حربه للمرابطين السنة، وكان من الأشياء التي حاربهم بها اتهامه لهم بالتجسيم والتشبيه، فهو بهذا فتح الباب لدخول التأويل الكلامي لبلاد المغرب، ولم يقتصر الأمر على هذا بل تبنى - بصفته إمامًا مطاعًا - هذا الجانب، فكان لسلطته الدور الأكبر في انحسار مذهب السلف، وفشو مذاهب المتكلمين.

الثاني: تأليفه للمرشدة(١)، وهي عقيدة - مختصرة - مستقاة من مذهب الأشاعرة، ولم يقتصر الأمر على هذا بل كان يفرض هذه العقيدة على الناس، بحيث تدرس للعوام، مما جعلها تشتهر بسرعة.

وفيما عدا ذلك فابن تومرت يبدو أقرب ما يكون إلى مذهب المعتزلة، ومذهب

---

(١) هذه العقيدة مختصرة - صفحة واحدة - قيل سميت بذلك لقوله في أولها: اعلم أرشدنا الله وإياك" انظر نصها في الحلل الموشية (ص: ١١٧-١١٨)، وطبقات السبكي (٨/ ١٨٥-١٨٦)، وقد حققها مع دراسة واسعة عبد الله كنون - نشرت ضمن: نصوص فلسفية - الدراسة تبدأ (ص: ٩٩)، ونص المرشدة (ص: ١١٤-١١٥)، وقد عدها السبكي في معيد النعم (ص: ٧٥)، من أصول العقائد الموافقة لعقيدة أهل السنة والجماعة، وسلكها مع عقيدة الطحاوي والقشيري، وذكر في الطبقات (٨/ ١٨٥)، أن فخر الدين ابن عساكر كان يدرس المرشدة في القدس في المدرسة الصلاحية.

الشيعة، وقد كان أحد أتباعه لما كتب تاريخ ابن تومرت لا يسميه إلا الإمام المعصوم وليس قربه من هؤلاء بأقل من قربه من الأشاعرة.

* **أبو بكر بن العربي ت ٥٣٤هـ.**

أما أبو بكر بن العربي المعافري الأشبيلي، فقد تتلمذ على الغزالي بلا شك وتأثر به وإن كان قد نقده في بعض المواضع، بل ونقد بعض شيوخ الأشاعرة كالأشعري والباقلاني والجويني، لكنه مع ذلك بقي ملتزمًا بمذهب الأشاعرة في الصفات وغيرها، بل ودافع عن منهجهم فقال: "فإن قيل فما عذر علمائكم في الإفراط بالتعلق بأدلة العقول دون الشرع المنقول في معرفة الرب، واستوغلوا في ذلك؟ قلنا: لم يكن هذا لأنه خفي عليهم أن كتاب الله مفتاح المعارف ومعدن الأدلة، لقد علموا أنه ليس إلى غيره سبيل ولا بعده دليل، ولا وراءه للمعرفة معرس ولا مقيل، وإنما أرادوا وجهين: أحدهما: أن الأدلة العقلية وقعت في كتاب الله مختصرة بالفصاحة، مشارًا إليها بالبلاغة مذكورًا في مساقها الأصول، دون التوابع والمتعلقات من الفروع، فكمل العلماء ذلك الاختصار، وعبروا عن تلك الإشارة بتتمة البيان، واستوفوا الفروع والمتعلقات بالإيراد ... الثاني: أنهم أرادوا أيبصروا الملاحدة ويعرفوا المبتدعة أن مجرد العقول التي يدعونها لأنفسهم، ويعتقدون أنها معيارهم لاحظ لهم فيها.."،

وهذا الكلام - بما فيه من لمز خفي بكتاب الله وكمال بيانه - استقاه ابن العربي من شيوخه الذين أمر بالاقتداء بهم في التأويل حين قال حول صفات اليد، والقدم، والأصابع، والنزول: "اسرد الأقوال في ذلك بقدر حفظك، وأبطل المستحيل عقلًا بأدلة العقل، والممتنع لغة بأدلة اللغة، والممتنع شرعًا بأدلة الشرع، وأبقَ الجائز من ذلك كله بأدلته المذكورة، ورجح بين الجائزات من ذلك كله إن لم يمكن اجتماعها

في التأويل، ولا تخرج في ذلك عن منهاج العلماء، فقد اهتدى من اقتدى، ولن يأت أحد بأحسن مما أتى به من سبق أبدًا"، وما منهجه في كتابه " قانون التأويل " وغيره إلا أكبر دليل على أشعريته.

وابن العربي - مع أشعريته - تميز بأمور:

١ - منها حياته الخاصة وجهوده الكبيرة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حتى جرى له لما تولى القضاء أمور كثيرة سببت عداء كثير من الناس له.

٢ - تحقيقات أصولية وحديثية وفقهية أودعها كتبه المختلفة في الحديث والتفسير والأصول.

٣- دوره العظيم في الدفاع عن الصحابة وما جرى بينهم، والرد على مختلف الطوائف المنحرفة عن مذهب السلف في هذا الباب، وقد جاء ذلك في قسم من كتابه العواصم من القواصم.

* **الشهرستاني ت ٥٤٨هـ**.

أما الشهرستاني فقد اشتهر بكتابيه الملل والنحل ونهاية الإقدام، كما كانت له ردود على الفلاسفة في كتابه " مصارعة الفلاسفة " وأكثر ما يميز مذهبه ومنهجه:

١ - العناية بنقل أقوال الناس، وقد تمثل هذا بوضوح في كتابه " الملل والنحل " حيث اشتهر كأحد مؤرخي الفرق في ملية وغيرها، كما تمثل هذا أيضًا في بقية كتبه، فهو في مصارعة الفلاسفة ينقل أقوال الفلاسفة - وعلى رأسهم ابن سينا - بحروفها ثم يعقبها بالنقض والمناقشة، وكذلك فعل في كتابه نهاية الإقدام فإنه نقل أقوال أئمة الأشاعرة والمعتزلة.

٢- عرض المذهب الأشعري - بأقوال أئمته - وقد كان عنوان كتابه نهاية الإقدام في علم الكلام، يحمل دلالة معينة، فيها الانتصار للأشاعرة ومذهبهم

الكلامي، ولم يكن الشهرستاني صاحب منهج محدد، بل كان ناقلًا لأقوال من سبقه، حاكمًا بينها في بعض الأحيان، وفي الكتاب ردود على من يسميهم أهل التشبيه من الكرامية وغيرهم مع قسوته عليهم، كما أن فيه ردودًا على المعتزلة وسماهم مرة بالخناثي لأنهم ليسوا مع الفلاسفة ولا الأشاعرة.

٣- الإقرار بالحيرة حتى وهو يؤلف كتابه في علم الكلام، ولذلك قال في أول صفحة من نهاية الإقدام، مستشهدًا.

لقد طفت في تلك المعاهد كلها ... وسيرت طرفي بين تلك المعالم

فلم أرَ واضعًا كف حائر ... على ذقن أو قارعًا سن نادم

ولم يخل الكتاب من عبارات الحيرة.

٤- رد على الفلاسفة ردودًا قوية، لكنه مع ذلك تأثر بأقوالهم، ومن أبشع الأمور التي تأثر فيها بهم قوله بجواز وجود الجواهر العقلية والنفوس الفلكية المجردة.

*** ابن عساكر ت ٥٧١هـ.**

ابن عساكر اشتهر كمدافع عن المذهب الأشعري في كتابه المشهور شهرة واسعة: "تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام الأشعري"، وقد كان لخليفته الحديثية والتاريخية أثر في منهج الكتاب وقدرته على الدفاع عن أبي الحسن الأشعري، كما أن هذا الكتاب يصح أن يسمى: طبقات الأشاعرة، لأنه ترجم لأعلامهم منذ الأشعري وإلى عصره.

*** فخر الدين الرازي: ت ٦٠٦هـ.**

هو محمد بن عمر بن الحسن بن علي، فخر الدين أبو عبد الله، القرشي البكري، الطبرستاني، الرازي، ولد سنة ٥٤٤هـ، تتلمذ على والده ضياء الدين المعروف بخطيب الري، ولذلك اشتهر ولده الفخر بابن خطيب الري، ولما توفي والده تتلمذ

علي الكمال السمناني، ومجد الدين الجيلي الذي لازمه الفخر حتى في أسفاره وقد أخذ عنه الفلسفة كما أخذ عن أبيه ضياء الدين الفقه وعلم الكلام.

وحياة الرازي برز فيها جانبان:

الأول: رحلاته المتكررة، إلى كل من خوارزم، وطوس، وبلاد ما وراء النهر، وهراة التي استقر ومات بها، وقد جرت له في رحلاته مناظرات عديدة مع المعتزلة والكرامية وغيرهم، وكثيرًا ما تشتد الخصومة بينه وبين معارضيه فيضطر إلى مغادرة المكان الذي هو فيه.

الثاني: اتصاله بالملوك والسلاطين، وتأليفه أغلب كتبه لهم، وقد استفاد من صلته بهم - خاصة خوارزم شاه وولده محمدًا - مالًا وجاهًا عريضًا، وقد توفي الرازي سنة ٦٠٦ هـ.

أما تلاميذ الرازي فهم كثيرون - بخلاف شيوخه ومن أبرزهم: أفضل الدين الخونجي - صاحب المنطق - وأثير الدين الأبهري، وتاج الدين الأرموي وغيرهم.

أما مؤلفاته فكثيرة جدًا شملت فنون التفسير، والفقه، وأصوله، وعلم الكلام والفلسفة، والبلاغة، وغيرها، وقد استقصى الحديث عنها - مع بيان مخطوطاتها وما طبع منها - محمد صالح الزركان في كتابه " فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية"، وأهم كتبه المطبوعة:

١ - التفسير.

٢ - المحصول في أصول الفقه.

٣ - المباحث المشرقية.

٤ - محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين.

٥ - أساس التقديس.

٦- معالم أصول الدين.

٧- لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات.

٨ - شرح الإشارات والتنبيهات لابن سينا.

٩- الأربعين في أصول الدين.

١٠- عصمة الأنبياء.

١١- مناظرات فخر الدين الرازي في بلاد ما وراء النهر.

١٢- نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز.

١٣- اعتقادات فرق المسلمين والمشركين.

١٤- مناقب الإمام الشافعي.

١٥- الخمسين في أصول الدين.

١٦- لباب الإشارات.

أما المخطوطة فمنها.

١٧- المطالب العالية، طبع منه جزء يتعلق بالنبوات، ولم يتمه وهو من أواخر كتبه.

١٨- أقسام اللذات، آخر كتبه.

١٩- الملخص في الحكة والمنطق.

٢٠- شرح عيون الحكمة لابن سينا.

٢١- نهاية العقول.

وغيرها كثير.

- منهج الرازي وأثره في تطور المذهب الأشعري.

أولًا: يمثل الرازي مرحلة خطيرة في مسيرة المذهب الأشعري، فهذا الإمام

الشافعي الأشعري ترك مؤلفات عديدة دافع فيها عن المذهب الأشعري بكل ما يملكه من حجج عقلية، كما أنه أفاض في بعضها في دراسة الفلسفة فوافق أصحابها حينًا وخالفهم حينًا آخر، بل وصل الأمر به إلى أن يؤلف في السحر والشرك ومخاطبة النجوم. وقد اختلفت آراء الناس فيه بين مادح وقادح، ومدافع عنه منافح، وناقد له جارح، وقد انتهى في آخر عمره إلى أن الحق في الرجوع إلى مذهب أهل الحديث وهو الاستدلال بالكتاب والسنة، ولكن بقيت المشكلة في مؤلفاته الكلامية والفلسفية التي انتشرت وتلقفها المهتمون بهذه الأمور، لذلك اختلفت أقوال الناس فيه وفي مؤلفاته:

فالسبكي - على عادته في أمثاله - كال له المدح كيلًا بلا حساب، حتى وصل الأمر إلى أن يقول فيه " وله شعار أوى الأشعري من سننه إلى ركن شديد، وعتزال المعتزلي علمًا أنه ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد"، وفي معيد النعم لما هاجم الفلسفة وأعلامها كابن سينا والفاراي ونصير الدين الطوسي وهاجم الذين حاولوا مزج الفلسفة بكلام علماء الإسلام أورد على نفسه هذا الاعتراض قائلًا: "فإن قلت: فقد خاض حجة الإسلام الغزالي والإمام فخر الدين الرازي في علوم الفلسفة ودونوها، وخلطوها بكلام المتكلمين فهلا تنكر عليهما؟ " - ثم أجاب قائلًا -: "قلت: إن هذين إمامان جليلان، ولم يخض واحد منهما في هذه العلوم حتى صار قدوة في الدين، وضربت الأمثال باسمهما في معرفة على الكلام على طريقة أهل السنة والجماعة من الصحابة والتابعين فمن بعدهم، فإياك أن تسمع شيئًا غير ذلك، فتضل ضلالًا مبينًا، فهذان إمامان عظيمان وكان حقًا عليهما نصر المؤمنين وإعزاز هذا الدين بدفع ترهات أولئك المبطلين، فمن وصل إلى مقامهما لا ملام عليه بالنظر في الكتب الفلسفية، بل هو مثاب مأجور"، وليس هذا موضع مناقشة هذه الفكرة التي

يطرحها السبكي مدافعًا فيها عن شيوخه من الأشاعرة، وإنما القصد الاستشهاد بأقوال الذين دافعوا عن الرازي وفلسفته، وكان منهم ابن خلكان الذي قال عنه بعد تعداده لمؤلفاته: "وكل كتبه ممتعة، وانتشرت تصانيفه في البلاد، ورزق فيها سعادة عظيمة، فإن الناس اشتغلوا بها ورفضوا كتب المتقدمين، وهو أول من اخترع هذا الترتيب في كتبه: وأتى فيه بما لم يسبق إليه"،

كما دافع عنه أبو حيان والصفدي وأبو شامة.

أما الذين انتقدوه فكثيرون جدًا، منهم ابن جبير الذي قال عنه في رحلته - كما نقل الصفدي -: "دخلت الري فوجدت ابن خطيبها قد التفت عن السنة وشغلهم بكتب ابن سينا وأرسطو"، ونقل أبو شامة أن الشناعات عليه قائمة بأشياء منها " أنه كان يقول: قال محمد التازي يعني العربي: يريد النبي ﷺ، وقال محمد الرازي، يعني نفسه، ومنها أنه كان يقرر في مسائل كثيرة مذاهب الخصوم وشبههم بأتم عبارة فإذا جاء إلى الأجوبة اقتنع بالإشارة"، ثم مدحه ودافع عنه، وقال في بعض المغاربة: "يورد الشبه نقدًا، ويحلها نسيئة"، وقال الطوفي الصرصري المتوفى سنة ٧١٦هـ: "وأجمع ما رأيته من التفاسير لغالب علم التفسير كتاب القرطبي، وكتاب مفاتيح الغيب، ولعمري كم فيه من زلة وعيب، وحكى لي الشيخ شرف الدين النصيبي المالكي أن شيخه الإمام الفاضل سراج الدين المغربي السرمساحي،

المالكي صنف كتاب المآخذ على مفاتيح الغيب، وبين ما فيه من البهرج والزيف في نحو مجلدين، وكان ينقم عليه كثيرًا، خصوصًا إيراده شبه المخالفين في المذهب والدين على غاية ما يكون من القوة وإيراد جواب أهل الحق منها على غاية ما يكون من الوحي، ولعمري إن هذا لدأبه في غالب كتبه الكلامية والحكمية، كالأربعين، والمحصل، والنهاية، والمعالم، والمباحث المشرقية، ونحوها، وبعض

الناس يتهمه في هذا وينسبه إلى أنه ينصر بهذا الطريق ما يعتقده ولا يجسر على التصريح به، ولعمري إن هذا ممكن، لكنه خلاف ظاهر حاله، فإنه ما كان يخاف من قول يذهب إليه، أو اختيار ينصره، ولهذا تناقضت آراؤه في سائر كتبه، وإنما سببه عندي، أنه كان شديد الاشتياق إلى الوقوف على الحق كما صرح به في وصيته التي أملاها عند موته، فلهذا كان يستفرغ وسعه ويكد قريحته في تقرير شبه الخصوم، حتى لا يبقى لهم بعد ذلك مقال، فتضعف قريحته عن جوابها على الوجه، لاستفراغه قوتها في تقرير الشبه ..."، وقال الذهبي عنه – وقد ترجم له في الميزان في حرف الفاء باسم الفخر –: "رأس في الذكاء والعقليات لكنه عرى عن الآثار، وله تشكيكات على مسائل من دعائم الدين تورث الحيرة نسأل الله أن يثبت الإيمان في قلوبنا، وله كتاب السر المكتوم في مخاطبة النجوم، سحر صريح، فلعله تاب من تأليفه إن شاء الله تعالى".

أما الشهرزوري المتوفى سنة ٣٨٧هـ، تقريبًا – فقد نقده نقدًا لاذعًا – من منطلق فلسفي إشراقي وقال عنه " له مصنفات في أكثر العلوم إلا أنه لا يذكر في زمرة الحكماء المحققين، ولا يعد في الرعيل الأول من المدققين، أورد على الحكماء شكوكًا وشبهًا كثيرة وما قدر أن يتخلص منها، وأكثر من جاء بعده ضل بسببها، وما قدر على التخلص منها"، ويقول عنه أيضًا: "هو شيخ مسكين، متحير في مذاهبه التي يخبط فيها خبط عشواء".

هذه أقوال الناس فيه مدحًا وذمًا، ومنها يتبين كيف كان الرازي – بمؤلفاته العديدة ذا أثر واضح فيمن جاء بعده من الأشاعرة الذين رأوا فيه علمًا من أعلامهم المنافحين عن مذهبهم ضد مخالفيهم من مختلف الطوائف.

ثانيًا: هناك مسألة تحتاج إلى بيان، وهي أن الرازي بلا شك خاض في علم الكلام

والفلسفة، فعلى أي وجه كان خوضه فيهما؟ وما خلاصة منهجه وعقيدته؟

هل كان فيلسوفًا مثل ابن سينا والفارابي وغيرهما؟ أم كان متكلمًا مناهضًا للفلسفة؟ أم أنه متكلم متفلسف يؤيد الفلاسفة حينًا ويؤيد المتكلمين حينًا آخر؟ أم أنه مر بمراحل في حياته، يميل إلى الفلسفة في مرحلة ثم يتخلى عنها إلى علم الكلام في مرحلة لاحقة؟.

هذه أهم الأقوال في حقيقة منهج الرازي وعقيدته التي سطرها في كتبه، والأقوال الثلاثة الأولى منها لا تعارض بينها، لأن من وصفه بأنه فيلسوف فقد بنى قوله على كتبه الفلسفية الواضحة كالمباحث المشرقية وشرح الإشارات، وشرح عيون الحكمة، وهذه كتب نهج فيها الرازي نهج الفلاسفة وهو وإن ناقشهم فيها أحيانًا أو جعل فيها قسمًا للإلهيات فذلك لأن كتب الفلاسفة الإسلام نفسها فيها أشياء من هذا ولم تخرج كتبهم عن أن تكون كتبًا فلسفية، ومن قال إنه متكلم - أشعر - فقد بنى ذلك على كتب الرازي التي تبنى فيها -بقوة- مذهب الأشاعرة كالأربعين وأساس التقديس ونهاية العقول والمعالم وغيرها وهؤلاء جعلوا خوضه في الفلسفة مثل خوض الغزالي فيها وإنما هو للرد على الفلاسفة ونقض أقوالهمن ومن قال إنه متكلم متفلسف فقد عبر فعلًا عن ما تحويه كتبه من موافقة لأهل الفلسفة وأهل الكلام.

أما القول الرابع وهو أن الرازي مر بمراحل فقد تبناه الدكتور محمود قاسم، وتابعه في ذلك تلميذه محمد صالح الزركان، وعلى هذا الرأي بنى رسالته العلمية عن الرازي، فذكر - في كل مسألة من مسائل الفلسفة أو العقيدة - أن الرازي مر فيها بمرحلتين أو أكثر حسب ما هو موجود في كتبه المختلفة، ونظرًا لأن هذه الدراسة انتشرت وتناقل أفكارها كثير من الباحثين، فأود أن أسجل عليها الملاحظات التالية

وهي ملاحظات تفيد في التعرف على منهج الرازي وعقيدته:

أ - يقول الزركان " نظرًا إلى اختلاف آراء الرازي في معظم المسائل فقد تبادر إليّ بادئ الأمر أنني حيال تناقض واضطراب، وبالفعل كتبت الرسالة مفسرًا ما أجده من تعارض آرائه بالتناقض، إلا أن أستاذنا الدكتور محمود قاسم رأى - بعد أن قرأ ما كتبت - أن الأمر ليس تناقضًا، بل هو تطور، وعندئذ عدت إلى أوراقي أقرؤها واضعًا واضعًا نصب عيني الترتيب الزماني لمؤلفات الرازي، فاتضح لي صدق نظرة أستاذنا ومن ثم اضطررت إلى تغيير أكثر ما دونته أولًا"، والذي يتبادر إلى الذهن من هذا الكلام أنه قصد من تغيير منهجه في الدراسة إلى أن يتخلص من الحكم بتناقض الرازي، وليس هناك مبرر واضح لهذا التغيير، وكل إنسان ألف كتبًا عديدة لابد أن يكون قد ألفها في أزمان متتالية، والتطور إنما يكون للآراء والأفكار، ولو أن الرازي كان أشعريًا في أول أمره ثم تحول إلى الفلسفة ورد على الأشاعرة، أو بالعكس، لكان هذا تطورًا واضحًا، ولكن من خلال تتبع مؤلفاته تبين أنه ألف ف وقت مبكر كتبًا فلسفية وأشعرية، وكذا في وسط حياته، ومثله في آخر حياته، ثم إن الرازي في واحد من كتبه المتقدمة التي وافق فيها بعض آراء الفلاسفة وصف بعض أقوالهم بأنها خرافات، وقال: إنه لا يقبل مقالات الأولين، فكيف يقال: إنه في أول أطواره كان أرسطيًا مشائيًا؟ وإن كتابه " المباحث المشرقية" يمثل هذه المرحلة؟ والرازي يتناقض في الكتاب الواحد من كتبه، وقد ذكر الزركان مثالًا على ذلك، فهل يقال في مثل هذا: إن مذهبه قد تطور؟

ب - سار الزركان في دراسته على تتبع جزئيات المسائل، وعرض تطور مذهبه في كل واحدة منها على حده، ومن المعلوم أن المسائل يترتب بعضها على بعض، فمن وافق الفلاسفة أو المعتزلة أو الأشاعرة فلا بد أن تكون موافقته لعموم المسائل

التي يقوم عليها هذا المذهب - خاصة الأصولية منها -، والمتتبع لما عرضه الباحث لتطور مذهب الرازي في كل مسألة لا يرى أنه تسير نسقًا متقاربًا - ولا أقول واحدًا - والسبب في ذلك أن الرازي - وهو المكثر في تآليفه - كان يرجح في كل مسألة ما يتوصل إليه عند كتابتها، ثم قد يعود إلى المسألة نفسها في كتاب آخر ويرجح ترجيحًا مخالفًا لترجيحه الأول، والناظر فيما كتبه الباحث حيال ثلاث من أهم المسائل الفلسفية والكلامية، وهي مسألة: هل الوجود زائد على الماهية، والمثل الأفلاطونية، وتماثل الأجسام وتطور مذهب الرازي في كل واحد منها، يستنتج منها أنه كان مضطربًا بشكل واضح وأن من الصعوبة بمكان القول بأن مذهبه تطور فيها.

جـ - يقول الرازي في كتابه في الفرق عن الفلاسفة - وقد صنفهم ضمن الفرق الخارجين عن الإسلام بالحقيقة والاسم -: "مذهبهم أن العالم قديم وعلته مؤثرة بالإيجاب، وليست فاعلة بالاختيار، وأكثرهم ينكرون علم الله تعالى، وينكرون حشر الأجسام، وكان أعظمهم قدرًا أرسطاليس، وله كتب كثيرة، ولم ينقل تلك الكتب أحد أحسن مما نقله الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا الذي كان في زمن محمود بن سبكتكين، وجميع الفلاسفة يعتقدون في تلك الكتب اعتقادات عظيمة" ثم يقول بعد هذا مباشر مبينًا أسباب دراسته لكتبهم: "وكنا نحن في ابتداء اشتغالنا بتحصيل علم الكلام تشوقنا إلى معرفة كتبهم لنرد عليهم، فصرفنا شطرًا صالحًا من العمر في ذلك حتى وفقنا الله تعالى في تصنيف كتب تتضمن الرد عليهم ككتاب نهاية العقول، وكتاب المباحث المشرقية، وكتاب الملخص، وكتاب شرح الإشارات ... [وذكر كتبًا أخرى].. وهذه الكتب بأسرها تتضمن شرح أصول الدين وإبطال شبهات الفلاسفة وسائر المخالفين، وقد اعترف الموافقون والمخالفون أنه لم يصنف أحد المتقدمين والمتأخرين مثل هذه المصنفات، وأما المصنفات الأخرى التي صنفناها

في علم آخر فلم نذكرها هنا" ثم يقول عن الاتهامات التي وجهت إليه بسبب كتبه: "ومع هذا فإن الأعداء والحساد لا يزالون يطعنون فينا وفي ديننا، مع ما بذلنا من الجد والاجتهاد في نصرة اعتقاد أهل السنة والجماعة، ويعتقدون أني لست على مذهب أهل السنة والجماعة، وقد علم العالمون أنه ليس مذهبي ولا مذهب أسلافي إلا مذهب أهل السنة والجماعة، ولم تزل تلامذتي ولا تلامذة والدي في سائر أطراف العالم يدعون الخلق إلى الدين الحق والمذهب الحق، وقد أبطلوا جميع البدع، وليس العجب من طعن هؤلاء الأضداد الحساد بل العجيب من الأصحاب والأحباب كيف قعدوا عن نصري والرد على أعدائي"،

وهذا الكلام يدل على أن الرازي وهو يؤلف في الفلسفة كان قاصد للرد على أصحابها من منطلق مذهبه الأشعري، ولكنه لما خاض في هذه الأمور اجتهد في عرض مذاهبهم وأقوالهم وحججهم بأسلوبه، كما فعل الغزالي في مقاصد الفلاسفة، وكانت للرازي في أثناء عرضه لهذه الأمور ترجيحات وافق في بعضها مذهب الفلاسفة، ولم يكن في وقت من الأوقات فلسفيًا خالصًا حتى يقال: إن مذهبه قد تطور.

د - هناك جانب لابد من الانتباه إليه بالنسبة للذين خاضوا في الفلسفة من علماء الأشاعرة، وهو أنهم يحرصون كثيرًا على إخفاء ما عندهم من عقائد توافق مذاهب الفلاسفة، ولذلك فهم يكتمون بعض أمورهم ويلمحون لذلك في مواضع من كتبهم، وأبرز الأمثلة على ذلك الغزالي - كما سبق - أما الرازي فكان خوضه في علوم الفلاسفة صريحًا حتى هاجمه وانتقده - بسبب ذلك - بعض علماء الأشاعرة ومع ذلك فوصل الأمر به إلى إخفاء بعض الأمور، ومن الأمثلة على ذلك:

١ - قوله في المباحث المشرقية حين عرض لمسألة العقول والجواهر المجردة

التي قال بها الفلاسفة: "هذا ما نقوله في هذا الموضع وهذا الفصل من كلامنا، وهو مشتمل على رموز ونكت من استحضر الأصول الماضية وقف عليها، وظفر منها بالحق الذي لا محيص عنه، ولكنا تركناها مستورة لئلا يصل إليها إلا من هو أهلها ".

٢- وفي شرحه لكتاب الإشارات والتنبيهات قال بعد ذكر قول ابن سينا في آخرها: "خاتمة ووصية: إني قد مخضت لك في هذه الإشارات عن زبدة الحق، وألقمتك قفيّ الحكم في لطائف الكلم، فصنه عن الجاهلين والمبتذلين، ومن لم يرزق الفطنة الوقادة، والدربة والعادة، وكان صغاه مع الغاغة، أو كان من ملاحدة هؤلاء الفلاسفة ومن همجهم، فإن وجدت من تثق بنقاء سريرته واستقامة سيرته وبتوقفه عما يتسرع إليه الوسواس، وبنظره إلى الحق بعين الرضا والصدق، فآته ما يسألك منه، مدرجًا، مجزأ، مفرقًا، تستغرس مما تسلفه لما تستقبله، وعاهده بالله وبأيمان لا مخارج لها، ليجرى فيما تأتيه مجراك متأسيًا بك، فإن أذعت هذا العلم، أو أضعته فالله بيني وبينك وكفى بالله وكيلًا"، قال الرازي معلقًا على هذا الكلام: "وأنا أيضًا أوصيك يا أخي في الدين وصاحبي في طلب اليقين أن تعمل بهذا الشرح ما أمرك الشيخ به، وأن لا تعدل عن قانون قوله، فإنك بعد إطلاعك على ما فيه، ووقوفك على حقائقه ومعانيه تعلم أن الضنة إن حسنت في المشروح فهي واجبة في الشرح لكثرة ما فيها من الحقائق الدقيقة والمباحث العميقة ".

٣- والرازي - مثل الغزالي- يقسم الناس إلى خواص وعوام، فيقول في معرض تعداده لما ذكره العلماء من فوائد للمتشابهات في القرآن: "الوجه الخامس - وهو السبب الأقوى في هذا الباب - أن القرآن كتاب مشتمل على دعوة الخواص والعوام بالكلية، وطبائع العوام تنبو في أكثر الأمر عن إدراك الحقائق، فمن سمع من العوام في أول الأمر إثبات موجود ليس بجسم ولا بمتحيز ولا مشار إليه، ظن أن هذا عدم

ونفي فوقع في التعطيل، فكان الأصلح أن يخاطبوا بألفاظ دالة على بعض ما يناسب ما يتوهمونه ويتخيلونه، ويكون ذلك مخلوطًا بما يدل على الحق الصريح"، وليس المقصود رد ما في كلامه من الباطل، وإنما بيان منهجه وأنه يقسم الناس إلى عوام وخواص.

فهذه الشواهد - من كلامه - تدل على أن الرازي يوافق الفلاسفة ويحسن الظن بعلومهم ويعتقد أنها لا تخالف علم الكلام، وهذا يدل على خطورة مذهبه ومنهجه، وأنه متكلم متفلسف خلط هذا بهذا، وقد اقتدى به كثير ممن أتى بعده.

ثالثًا: من القضايا المتعلقة بمنهج الرازي أنه يعتبر من الذين خلطوا الكلام بالفلسفة، وقد انتقده في ذلك بعض متأخري الأشعرية حتى قال السنوسي في شرح السنوسية الكبرى عنه "وقد يحتمل أن يكون سبب دعائه بهذا ما علم من حاله من الولوع بحفظ آراء الفلاسفة وأصحاب الأهواء وتكثير الشبه لهم، وتقوية إيرادها، ومع ضعفه عن تحقيق الجواب عن كثير منها على ما يظهر من تآليفه، ولقد استرقوه في بعض العقائد فخرج إلى قريب من شنيع أهوائهم، ولهذا يحذر الشيوخ من النظر في كثير من تآليفه"، وقال أيضًا في شرحه لعقيدته الأخرى "أم البراهين": "وليحذر المبتدي جهده أن يأخذ أصول دينه من الكتب التي حشيت بكلام الفلاسفة وأولع مؤلفوها بنقل هوسهم وما هو كفر صراح من عقائدهم التي ستروا نجاستها بما ينبههم على كثير من اصطلاحاتهم وعباراتهم التي أكثرها أسماء بلا مسميات، وذلك ككتب الإمام الفخر في علم الكلام، وطوالع البيضاوي ومن حذا حذوهما في ذلك، وقل أن يفلح من أولع بصحبة الفلاسفة"،

وأشعرية الرازي لا يتطرق إليها أي شك، وهو وإن خالفهم أحيانًا أو ردّ على بعض أعلام الأشاعرة إلا أنه وضع بعض التآليف التي أصبحت فيما بعد عمدة يعتمد

عليها الأشاعرة، وذلك مثل كتابه المحصل، والمعالم، والأربعين، والخمسين، وأساس التقديس، وهذا الأخير يعتبر من أقوى كتبه الأشعرية وأهمها ولذلك أفرد له شيخ الإسلام ابن تيمية كتابًا من أهم كتبه وأكبرها - وهو وإن كان لم يصل إلينا كاملًا - إلا أن الذين ذكروه تحدثوا عنه بما يفيد أنه أكبر من درء تعارض العقل والنقل، وما وجد من هذا الكتاب - مطبوعًا ومخطوطًا - يدل على أن شيخ الإسلام تتبع أقوال الرازي كلمة كلمة وعبارة عبارة ونقضها وبين ما فيها من مخالفة لمذهب السلف، وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية في مقدمة رده على الرازي مكانته ومنزلته بين أتباعه فقال: "فلهذا ذكرت ما ذكره أبو عبد الله محمد بن عمر الرازي، المعروف بابن خطيب الري، الإمام المطلق في اصطلاح المقتدين به من أهل الفلسفة والكلام، المقدم عندهم يجعلونه في زمنه ثاني الصديق في هذا المقام لما رده في ظنهم من أقاويل الفلاسفة بالحجج العظام، والمعتزلة ونحوهم، ويقولون: إن أبا حامد ونحوه لم يصل إلى تحقيق ما بلغه هذا الإمام، فضلًا عن أبي المعالى ونحوه ممن عندهم فيما يعظمونه من العلم والجدل بالوقوف على نهاية الإقدام، وأن الرازي أتى في ذلك منتهى نهاية العقول والمطالب العالية بما يعجز عنه غيره من ذوي الإقدام، حتى كان فهم ما يقوله عندهم هو غاية المرام، وإن كان فضلاؤهم مع ذلك معترفين بما في كلامه من كثر التشكيك في الحقائق، وكثرة التناقض في الآراء والطرائق، وأنه موقع لأصحابه في الحيرة والاضطراب، غير موصل إلى تحقيق الحق الذي تسكن إليه النفوس وتطمئن إليه الألباب، لكنهم لم يروا أكمل منه في هذا الباب، فكان معهم كالملك مع الحجاب، وكان له من العظمة والمهابة في قلوب الموافقين له والمخالفين ما قد سارت به الركبان،

لما له من القدرة على تركيب الاحتجاج والاعتراض في الخطاب ".

أما ما يدل على دخوله في الفلسفة فأمور:

أ - اهتمامه بكتب ابن سينا وغيره، ففي المباحث المشرقية اعتمد كثيرًا على أقوال ابن سينا ونقلها، كما أنه شرح الإشارات، واختصرها، وشرح عيون الحكمة - وكلها لابن سينا - وقد سبق نقل كلام الرازي في مدحه وأنه قال عنه أنه أحسن من نقل كتب الأقدمين من الفلاسفة، واهتمام الرازي بهذه الكتب بحد ذاته يدل على إعجابه بها، وهو وإن نقد بعض فصولها إلا أنه في نفس الوقت وافقهم على ما في الفصول الأخرى.

ب - لم يقتصر الأمر على شرح كتب الفلاسفة، بل دافع عنها، حتى أنه لما ورد بخاري وسمع أن أحدًا من أهلها أورد إشكالات على إشارات ابن سينا، رد عليه وناقشه في قصة ذكرها القزويني، كما أنه دافع عن عموم الفلاسفة فقال في إحدى المناسبات: "وإذا أمكن تأويل كلام القوم على الوجه الذي فصلناه فأي حاجة بنا إلى التشنيع عليهم وتقبيح صورة كلامهم ".

جـ - لما ذكر الأقوال في المعاد وهل يكون للروح أو للجسد والروح ذكر قول القائلين بالمعاد الروحاني والجسماني معًا - وقال بعد ذكر عنوان هذا الفصل -: "أعلم أن كثيرًا من المحققين قالوا بهذا القول، وذلك لأنهم أرادوا الجمع بين الحكمة والشريعة"، ثم قال بعد شرح قولهم: "فهذا المعنى لم يقم على امتناعه برهان عقلي، وهو جمع بين الحكمة النبوية والقوانين الفلسفية فوجب المصير إليه"، ونصوص المعاد من أوضح ما ورد بيانه في القرآن، ومع ذلك فالرازي يرى وجوب المصير إلى هذا القول لموافقته للقوانين الفلسفية.

د - موافقته لأقوال الفلاسفة في بعض المسائل التي اختصوا بها، وهو وإن رجع عن بعضها إلا أن أقواله وترجيحاته بقيت مدونة في كتبه، ومن أهم الأمثلة على ذلك:

١ - قوله بالعقول المجردة، وأن لكل ملك نفسًا، ويرى أن دليل المتكلمين على إبطال ما قاله الفلاسفة من وجود العقول المجردة دليل ضعيف.

٢- قوله بالمثل الأفلاطونية في بعض كتبه، فقد أثبتها في الملخص في الحكمة والمنطق، وقال في شرح الإشارات: "ما قامت الدلالة القاطعة على فسادها"، ولكنه في المباحث المشرقية أبطلها.

٣- وأخطر قضية قال بها ووافق فيها فلاسفة قوله بالتنجيم وأن الكواكب أرواحًا تؤثر في الحوادث الأرضية، وكذلك قوله في السحر، وتأليفه في ذلك كتاباُ مستقلًا سماه " السر المكتوم في مخاطبة النجوم" وقد أثار هذا الكتاب جدلًا حول صحة نسبته إليه، واختلف حوله، بين نافٍ، وشاكٍ، ومثبتٍ، وقد عرض الزركان الخلاف حوله، واستقصى أقوال العلماء في ذلك، ثم رجح صحة نسبته إليه، وممن رجح ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية في مواضع متفرقة من كتبه، وكتاب السر المكتوم أشار إليه الرازي وأحال عليه في بعض كتبه، وقد وصل إلينا وطبع في الهند، إلا أن الذي يدل دلالة قاطعة على صحة نسبة هذا الكتاب إليه أنه ذكر هذه المسألة في كتاب من أواخر كتبه وأشهرها - ولم يتمه - وهو كتاب المطالب العالية، وقد قال فيه - عند حديثه عن السحر وأقسامه وهو القسم الثالث في كتاب النبوات - "اعلم أنا ما رأينا إنسانًا عنده في هذا العلم شيء معتبر، وما رأينا كتابًا مشتملًا على أصول معتبرة في هذا الباب إلا أنا لما تأملنا حصلنا فيه أصولًا وجملًا، فمن جاء بعدنا وفاز بالفوائد والزوائد في هذا الباب فليكن شاكرًا لنا حيث رتبنا له هذه الأصول المضبوطة والقواعد المعلومة"،

ثم يقول: "ثبت بالدلائل الفلسفية أن مبادئ حدوث الحوادث في هذا العالم هو الأشكال الفلكية والاتصالات الكوكبية، ثم إن التجارب المعتبرة في علم الأحكام

[أي أحكام النجوم] انضافت إلى تلك الدلائل، فقويت تلك المقدمة جدًا"، ثم ذكر الأدلة على صحة هذا العلم وأن منها إطباق من قديم الدهر على التمسك بعلم النجوم، ثم قال بعد ذكره لوجوه صعوبة هذا العلم: "فهذا ضبط الوجوه المذكورة في بيان أن الوقوف على أحوال هذا العلم بالتمام والكمال صعب، إلا أن العقلاء اتفقوا على أن ما لا يدرك كله لا يترك كله، فهذا العلم وإن كان صعب المرام من هذه الوجوه إلا أن الاستقراء يدل على حصول النفع العظيم فيه، وإذا كان كذلك وجب الاشتغال بتحصيله والاعتناء بشأنه، فإن القليل منه كثير بالنسبة لمصالح البشر"، وله بعد ذلك كلام غريب وخطير في هذا الباب.

وقد كان من آثار هذا الشرك الصريح، أنه ذكر أن من الأنواع المعتبرة في هذا الباب اتخاذ القرابين وإراقة الدماء، فقال: "إنه لما دلت التجارب عليها وجب المصير إليها"، بل قال بتعظيم المزارات والقبور وأن الدعاء عندها فيه فائدة فقال في معرض ذكره لحجج القائلين بأن النفس جوهر روحي مفارق - وهو ما رجحه في كتابه هذا-: "الحجة الثالثة: جرت عادة العقلاء بأنهم يذهبون إلى المزارات المشرفة، ويصلون وتصدقون عندها، ويدعون في بعض المهمات فيجدون آثار النفع ظاهرة، ونتائج القول لائحة، حكى أن أصحاب أرسطو كانوا كلما صعبت عليهم مسألة ذهبوا إلى قبره وبحثوا فيها كانت تنكشف لهم تلك المسألة، وقد يتفق أمثال هذا كثيرًا عند قبور الأكابر من العلماء والزهاد في زماننا، ولولا أن النفوس باقية بعد البدن، وإلا لكانت تلك الاستعانة بالميت الخالي من الحس والشعور عبثًا، وذلك باطل ".

هذه أقوال هذا الإمام الذي يقتدي به الكثيرون، ولعل الرازي قد تاب من ذلك قبل وفاته ولا حول ولا قوة إلا بالله، ونعوذ به من زيغ القلوب، ونسأله الثبات على

دينه الحق إلى أن نلقاه.

٤ - ومن المسائل التي كان قوله فيها مضربًا، وكثيرًا ما يميل فيها إلى أقوال الفلاسفة، مسألة النبوة، وخصائص النبي.

رابعًا: تصوف الرازي.

تصوف الرازيقريب مما انتهى إليه تصوف الغزالي، فهو تصوف فلسفي، يقوم على أن التجرد بالرياضة مع العلم والفلسفة يقودان إلى إلى الكشوفات المباشرة، ولذلك حين يدلل على مذهبه في بقاء النفس الذي وافق فيه الفلاسفة يذكر منها: "أن عند الرياضيات الشديدة يحصل للنفس كمالات عظيمة وتلوح لها الأنوار وتنكشف لها المغيبات"، ولما وصل إلى النمط التاسع في الإشارات والتنبيهات وهو في "مقامات العارفين"، قال الرازي في شرحه: "هذا الباب أجل ما في هذا الكتاب، فإنه رتب علوم الصوفية ترتيبًا ما سبقه إليه من قبله ولا لحقة من بعده"، وقال معلقًا على كلامه في التفريق والجمع - وهما من اصطلاحات الصوفية-: "لقد وفق المصنف في هذا الفصل حتى جمع في هذه الألفاظ القليلة جميع مقامات السالكين إلى الله، واعلم أن السالكين إلى الله تعالى لا بد وأن يتكلفوا الإعراض عن لذات الدنيا وشهواتها، ولا يزالون في كلفة وتكلف من ذلك إلى أن يزول عن قلبهم حبها والميل إليها، وهو الدرجة الثانية إلا أن منتهى سعيهم وثمرة اجتهادهم ليس إلا محو ما سوى الله عن القلب،.. [ثم يذكر الدرجة الثالثة والرابعة، ثم يقول] فهذه درجات التخلية وهي في لسان الحكمة درجات الرياضيات السلبية، وفي لسان محققي الصوفية درجات التخلق بنعوت، وأما درجات الرياضيات الإيجابية المسامة عند المحققين بالترقي في مدارج الكمال فهي التخلق بأخلاق الله بقدر الطاقة البشرية.. وقد اتفقت كلمة العارفين على أن مقامات السالكين إلى الله لا تخلو عن الفرق والجمع، وأما الفرق

ففيما سوى الله، وأما الجمع ففي الله.."،

ويرى الرازي أن المريد إذا لم يكن عالمًا فلا بد له من شيخ محقق، كما يرى أن السماع له آثار في تحريك القلب ورياضته.

وأبرز الكتب التي ذكر فيها أمورًا كثيرة تتعلق بالتصوف كتابه في شرح أسماء الله الحسنى الذي سار فيه على طريقة القشيري والغزالي في كتابيهما عن أسماء الله، وذلك في ذلك الاسم ومعناه ثم ذكر حال الصوفية والشيوخ مع هذا الاسم ودلالته عندهم، ولما ذكر الدعاء وأنه أعظم مقامات العبودية دلل على ذلك بأدلة منها " أن الداعي ما دام يبقى خاطره مشغولًا بغير الله فإنه لا يكون دعاؤه خالصًا لوجه الله، فإذا فنى عن الكل وصار مستغرقًا في معرفة الأحد امتنع أن يبقى بينه وبين الحق وساطة"، وأطال القول في تفسير " هو" وذكر أن له هيبة عظيمة عند أرباب المكاشفات، ويقول: "إن لفظ هو.. نصيب المقربين السابقين الذين هم أرباب النفوس المطمئنة وذلك لأن لفظ هو إشارة، والإشارة تفيد تعين المشار إليه بشرط أن لا يحضر هناك شيء سوى ذلك الواحد"، ويقول عن موسى والخضر، ومعلوم اعتقاد الصوفية في الخضر -: "ثم إن موسى عليه السلام لما كملت مرتبته في علم الشريعة بعثه الله إلى هذا العالم ليعلم موسى عليه السلام أن كمال الدرجة في أن ينتقل الإنسان من علوم الشريعة المبنية على الظواهر إلى علوم الباطن المبنية على الإشراف على البواطن والتقطع على حقائق الأمور".

وإذا أضيف إلى كلامه هنا ما سبق أن ذكره حول النفوس المجردة يتبين أن تصوفه بناه على جوانب فلسفية قريبة مما ذكره ابن سينا وقد سبقت الإشارة إلى مدى إعجاب الرازي بأقواله في ذلك.

على أن مما يلفت الانتباه في تصوف الرازي - والصوفية تقول بالجبر في القدر

لاستغراقهم في توحيد الربوبية - أنه صرح بالقول بالجبر فقال: "فثبت بهذا أن أفعال العباد بقضاء الله وقدره، وأن الإنسان مضطر باختيار، وأنه ليس في الوجود إلا الجبر"، وقال: "إن صدور الفعل عن العبد يتوقف على داعية يخلقها الله تعالى، ومتى وجدت تلك الداعية كان الفعل واجب الوقوع، وإذا كان كذلك كان الجبر لازمًا، بل قال في شرح الإشارات: "إن العارف لا يكون له همة في البحث عن أحوال الخلق، ولا يغضب عند مشاهدة المنكر لعلمه بسر الله في القدر"، وبذلك يلتقي مع غلاة الصوفية في مقالاتهم الخطيرة، وأحوالهم المبطلة للشرائع.

خامسًا: حيرته وتناقضه، ورجوعه.

يعتبر الرازي من أكثر الأشاعرة اضطرابًا في أقواله، وهذا بالنظر إلى مجمل أقواله في جميع كتبه، ومن يتتبع الدراسة التي قام بها الزركان يرى ذلك واضحًا في كل مسألة من المسائل التي ذكرها، وهي كثيرة جدًا، كما أنه في بعض المسائل أعلن حيرته أو شكه، وفي آخر أمره رجع إلى طريقة القرآن وفضلها، ولعل من أسباب هذه الأمور في منهجه خوضه في المسائل الفلسفية والكلامية، وتقريره لكل مسألة بالأدلة التي أوردها أصحابها وزيادته على ذلك بأدلة من عنده يرى أنها تصلح أن تكون دليلًا لهم، ولذلك قال في مقدمة المباحث المشرقية بعد أن بين أنه لخص أقوال الفلاسفة واجتهد في تحريرها: "ثم نضم إليه أصولًا وفقنا الله إلى تحريرها وتحصيلها وتفصيلها مما لم يقف عليه أحد من المتقدمين ولم يقدر على الوصول إليه أحد من السالكين"، ويقول في نهاية العقول عن سبب تأليفه: "وكثر إلحاحهم عليّ بتصنيف كتاب في أصول الدين مشتمل على نهاية الأفكار العقلية، وغاية المباحث العلمية، صنفت هذا الكتاب بتوفيق الله تعالى لي بحق ملتمسهم، وأوردت فيه من الحقائق والدقائق ما لا يكاد يوجد في شيء من كتب الأولين والآخرين، والسابقين

واللاحقين، من المخالفين والمخالفين، والمرافقين والمفارقين"، ثم ذكر كيف أنه يستقصي أدلة كل مذهب ويورد الأسئلة والجوابات ويتعمق في بحار المشكلات " على وجه يكون انتفاع صاحب كل مذهب بكتابي هذا ربما كان أكثر من انتفاعه بالكتب التي صنفها أصحاب ذلك المذهب"،بل إنه ذكر أنه إذا لم يجد دليلًا لأصحب ذلك المذهب استنبط أقصى ما يمكن أن يقال في تقريره.

وهذه الأمور - في منهجه - لا شك في تأثيرها على أسلوبه في الوصول إلى الحقائق في كل مسألة، وهي مفسرة لهذا التناقض والشك والحيرة في كتبه، وقد تكون هناك أسباب أخرى.

وبروز هذه الجوانب في كتبه ومنهجه واضح، ومع ذلك فيمكن الإشارة إلى ما يلي:

أ - كثيرًا ما يأتي الرازي بعبارات الشك والإشكال والحيرة، فمثلًا يقول في مسألة حدوث العالم وأنه ليس من شرطه أن يكون مسبوقًا بالعدم قال بعد ذكر الأدلة " وعلى هذه الطريقة إشكال" ثم ذكره وقال: "فقد بطلت هذه الحجة، فهذا شك لابد وأن يتفكر في حله"، ويقول في مسألة أخرى: "ولكن لابد من فرق بين البابين، وهو مشكل جدًا"، وفي الأربعين قال حول دليل حدوث العالم: "هذا مما نستخير الله فيه"، وقال: "هذا سؤال صعب وهو ما نستخير الله فيه"، وقال: "الحيلة ترك الحيلة"، وفي نهاية العقول ذكر إشكالات حول منع حلول الحوادث، وتوقف في مسألة الجوهر الفرد، بل توقف في كتابه المباحث المشرقية حول مسألة فلسفية.

ب - أما تناقضه فكثير، فمثلًا في أساس التقديس قال بتماثل الأجسام، محتجًا به على نفي العلو والصفات الخبرية، ولكنه في المباحث المشرقية، وشرح الإشارات رد ذلك وقال بعدم تماثلها، وفي صفة المحبة قال بتأويلها بالإرادة كما فعل الأشاعرة،

ولكنه في أحد مواضع من التفسير قال: "ثبت أن جزم المتكلمين بأنه لا معنى لمحبة الله إلا إرادة إيصال الثواب ليس لهم على هذا الحصر دليل قاطع، بل أقصى ما في الباب أن يقال لا دليل على إثبات صفة أخرى سوى الإرادة فوجب نفيها، لكنا بينا في كتاب نهاية العقول أن هذه الطريقة ضعيفة ساقطة" وهذه المسألة التي ذكرها في نهاية العقول أشار فيها أولًا إلى أن القول بأن كل مالا دليل عليه يجب نفيه، مردود، ثم ذكر في موضع آخر - في مسألة أدلة الأشاعرة على وجوب حصر الصفات بالسبع - أن هذه القاعدة من أدلتهم فقال: "أقوى ما قيل فيه أن الله تعالى كلفنا بمعرفته فلا بد من طريق إلى ذلك، وإلا وقع التكليف بالمحال، والطريق لنا إلى ذلك ليس إلا أفعال الله تعالى، وأفعال الله تعالى لا تدل على هذا العدد من الصفات، بدليل أنا لو قدرنا ذاتًا موصوفة بهذا القدر من الصفات، فإنه يصح منه الإليهة، فثبت أن ما وراء هذه الصفات لم يوجد عليه دلالة أصلًا فوجب نفيها " - ثم قال معقبًا-: "وقد عرفت ما يمكن أن يقال على هذه الطريقة وما فيها".

ومن أبرز الأمثلة على تناقض الرازي أنه في جميع كتبه قرر أن الأدلة النقلية لا تفيد القطع واليقين فلا يحتج بها في العقائد، ومن هذه الكتب نهاية العقول حيث فصل الكلام وأطال فيه، فلما وصل في هذا الكتاب إلى مسألة صفة السمع والبصر ضعف دليل الأشاعرة العقللي في إثباتهما، ثم رجح أن الأولى الاستدلال لها بنصوص السمع، لكنه أورد هذا الاعتراض: "لئن سلمنا إمكان جملها على حقائقها، لكنكم قلتم في أول الكتاب: إن التمسك في المسائل القطعية لظواهر الآيات غير جائز" ثم أجاب بقوله: "نحن ما ذكرنا ذلك السؤال هناك لاعتقادنا أنه لا يمكن الجواب عنه، بل الجواب عنه إجماع الأمة على جواز التمسك بنصوص الكتاب والسنة في المسائل القطعية، وفي هذا الموضوع كلام طويل"، يقول الزركان معقبًا على كلام الرازي هذا:

"على أن قوله الأخير لن يغني فتيلًا، بل هو مجرد مخلص لا أقل ولا أكثر، وذلك بدليل أني لم أرَ له في كافة كتبه إلا القول بأن النصوص ظنية الدلالة، وأنها لا تتقدم على العقليات، والدليل على أنه مخلص أيضًا أنه قال: "وفي هذا الموضع كلام طويل" مع انه لم يبين شيئًا من هذا الكلام الطويل ولو مختصرًا، رغم أن الموقف يحتاج إلى البت في هذه المسألة"، وأقول ماذا سيكون تعليق الرازي لو أنه وجد مثل هذه الطريقة المتناقضة في الاحتجاج استخدمها أحد مخالفيه - خاصة المثبتة-؟.

ج- رجوعه:

لم يكن الرازي بعيدًا عن مذهب السلف، فهو يشير إليه أحيانًا لكن ضمن مناقشاته الكلامية والفلسفية، والملاحظ أن عرضه له كثيرًا ما يأتي مشوهًا، فلما كان آخر حياته صرح بترجيحه لمذهب السلف وذلك في كتابيه المتأخرين المطالب العالية وأقسام اللذات، ثم في وصيته قبل وفاته:

١ - ففي المطالب العالية لما ذكر أدلة وجود الله رجح طريقة القرآن ثم قال: "ونختم هذه الفصول بخاتمة عظيمة النفع، وهي أن الدلائل التي ذكرها الحكماء والمتكلمون وإن كانت كاملة قوية، إلا أن هذه الطريقة المذكورة في القرآن عندي أنها أقرب إلى الحق والصواب، وذلك أن تلك الدلائل دقيقة ولسبب ما فيها من الدقة انفتحت أبواب الشبهات، وكثرت السؤالات، وأما الطريق الوارد في القرآن فحاصله راجع إلى طريق واحد، وهو المنع من التعمق، والاحتراز عن فتح باب القيل والقال، وحمل الفهم والعقل على الاستكثار من دلائل العالم الأعلى والأسفل، ومن ترك التعصب وجرب مثل تجربتي علم أن الحق ما ذكرته".

٢ - وفي أقسام اللذات - آخر كتبه - قال: "وأما اللذة العقلية فلا سبيل إلى الوصول إليها والتعلق بها، فلهذا السبب نقول ياليتنا بقينا على العدم الأول وليتنا ما

شهدنا هذا العالم، وليت النفس لم تتعلق بهذا البدن، وفي هذا المعنى قلت:

نهاية إقدام العقول عقال ... وغاية سعي العالمين ضلال..

ثم قال- " واعلم أن بعد التوغل في هذه المضايق، والتعمق في الاستكشاف عن أسرار هذه الحقائق رأيت الأصوب والأصلح في هذا الباب طريقة القرآن العظيم والفرقان الكريم، وهو ترك التعمق والاستدلال بأقسام أجسام السموات والأرضين على وجود رب العالمين، ثم المبالغة في التعظيم من غير خوض في التفاصيل..".

٣- وفي وصيته المشهورة قال فيها: "لقد اختبرت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيت فيها فائدة تساوي الفائدة التي وجدتها في القرآن " ثم قال: "ديني متابعة الرسول محمد ﷺ، وكتابي القرآن العظيم، وتعويلي في طلب الدين عليهما ".

سادسًا: أثره فيمن جاء بعده

ويمكن أن يلاحظ ذلك فيما يلي:

أ - أن من جاء بعده من الأشاعرة اعتمد - في تقرير أصول المذهب الأشعري- على ما كتبه الرازي، لأنه استقصى ما يمكن أن يقال مما جاء له المتقدمون من الأشاعرة وزاد على ذلك، ومن ثم أصبحت كتبه مصادر ميسرة ومستوعبة لأدلة الأشاعرة في تقرير مذهبهم والرد على خصومهم.

ب - كانت للرازي اجتهادات في المذهب الأشعري، وصلت إلى حد القرب من المعتزلة أحيانًا، والرد على أدلة الأشاعرة وتضعيفها أحيانًا أخرى، مع النقد لأعلام الأشاعرة في مناسبات مختلفة، ومن الأمثلة على ذلك.

١ - نقده للغزالي، وللبغدادي، وللشهرستاني، وقد جاء نقده لهؤلاء في مناظراته في بلاد ما وراء النهر.

٢- وفي مسألة الرؤية ضعف دليل الأشاعرة العقلي، واقتصر في إثباتها على

السمع - وقد سبقت الإشارة إلى هذا عند الحديث عن الماتريدية -.

٣- كما نقد ليل الأشاعرة على إثبات صفة السمع والبصر - وقد مرَّ قريبًا-.

٤- وكذا في صفة المحبة بين - كما تقدم - أنه لا دليل لهم على تأويلها بالإرادة.

٥- وفي حصرهم الصفات الثابتة بسبع نقدهم نقدًا قوياُ كما سلف.

٦- أما في صفة الكلام، فيعتبر الرازي من الذين ناقشوا حقيقة الخلاف بين الأشعرية والمعتزلة، وقد ضعف أدلة الأشاعرة العقلية لإثبات هذه الصفة، بل بين أن منازعة الأشاعرة للمعتزلة في هذه المسألة ضعيفة، وصرح بأن الحروف والأصوات محدثة.

٧- اعتذاره لنفاة الصفات بأنهم أرادوا بنفيها إثبات كمال الوحدانية لله تعالى، بل مال إلى مذهب المعتزلة في الصفات حين رد صفتي الإرادة والقدرة إلى صفة العلم.

٨ - كما نقد الاستدلال بالإحكام والإتقان على العلم، وهو من أدلة الأشاعرة المشهورة.

٩- دافع عن تكفير المعتزلة والخوارج والروافض، وناقش الأوجه التي كفر بها بعضهم بعضًا، ومن ذلك تكفير الأشاعرة لغيرهم، وفي مسألة الجهل بصفات الله رجح أنه لا يكفر الجاهل بها، وعلل ذلك بأنه يلزم منه تكفير كثير من أئمة الأشعرية بسبب خلافهم في إثبات الصفات، كما رجح أن أهل التقليد ناجون خلافًا لكثير من الأشعرية، وليس المقصود هنا تصويب الرازي أو تخطئته في هذه الأمور التي قرب فيها من منهج أهل السنة، وإنما المقصود أنه خالف فيها كثيرًا من شيوخه الأشاعرة.

١٠- تصريحه بالجبر في مسألة القدر - كما تقدم - وذلك خلافًا لشيوخه الذين ينكرون أن يكون قولهم بالكسب يؤدي إلى الجبر.

إلى غيرها من المسائل، التي كان للرازي فيها تأثير فيمن جاء بعده، وذلك بالبعد

عن منهج السلف والقرب من بعض فرق الضلال كالمعتزلة وغيرهم كما كان له أيضًا تأثير في وجود الترجيحات المخالفة لمذهب الأشاعرة.

جـ - ومن الآثار البارزة في المنهج متابعة من جاء بعده له في خلط علوم الفلسفة بعلم الكلام، يقول ابن خلدون: "ولما وضع المتأخرون في علوم القوم [أي الفلاسفة] ودونوا فيها، ورد عليهم الغزالي ما رد منها، ثم خلط المتأخرون من المتكلمين مسائل علم الكلام بمسائل الفلسفة، لعروضها في مباحثهم وتشابه موضوع علم الكلام بموضوع الإلهيات، ومسائله بمسائلها، فصارت كأنها فن واحد، ثم غيروا ترتيب الحكماء في مسائل الطبيعيات والإلهيات، وخلطوهما فنًا واحدًا، قدموا الكلام في الأمور العامة، ثم أتبعوه بالجسمانيات وتوابعها، ثم بالروحانيات وتوابعها إلى آخر العلم، كما فعله ابن الخطيب في المباحث المشرقية، وجميع من بعده ممن علماء الكلام"، والمتتبع لكتب البيضاوي والتفتازاني والإيجي وغيرهم يلاحظ هذا المنهج واضحًا، حتى إن مباحث الإلهيات - وهي المقصودة - لا تأخذ من الكتاب الواحد منها إلا جزءًا صغيرًا في آخر الكتاب، والباقي كله مقدمات منطقية وطبيعية وفلسفية، وقد علل هؤلاء المتأخرون هذا الخلط بمثل قول التفتازاني المتوفى سنة ٧٩١هـ: "لما كان من الباحث الحكمية مالا يقدح في العقائد الدينية ولم يناسب غير الكلام من العلوم الإسلامية خلطها بمسائل الكلام إفاضة للحقائق، وإفادة لما عسى أن يستعان به التقصي عن المضائق وإلا فلا نزاع في أن أصل الكلام لا يتجاوز مباحث الذات والصفات والنبوة والإمامة والمعاد وما يتعلق بذلك من أحوال الممكنات".

*** أبو الحسن الآمدي: المتوفى سنة ٦٣١هـ.**

وقد اشتهر بكتابه الكبير الذي لا يزال مخطوطًا وهو أبكار الأفكار، وقد اختصره

في كتابه الآخر غاية المرام في علم الكلام، وهو مطبوع، ومنهج الآمدي يقرب من منهج الرازي في بعض الأمور ومنها:

١ - خلطه علم الكلام بالفلسفة، وهو يُعنى كثيرًا بالمصطلحات وبيانها.

٢ - نقده لأدلة الأشاعرة في المسائل المختلفة وتضعيفها، فهو مثلًا يقول عن دليل الشهرستاني على حدوث العالم بعد أن نقله بطوله: "وهو عند التحقيق سراب غير حقيقي"، كما أنه في مسألة حلول الحوادث يستعرض جميع أدلة الأشاعرة على نفيها ثم يضعفها واحدًا واحدًا، وإن كان رجح نفيها بدليل اختاره، وكذلك أيضًا اعترض على جواب الأشاعرة عن الاعتراض الموجه لهم حين نفوا الجهة بأن الرؤية لا تكون إلا في جهة فأجابوا عن ذلك بمثال المرآة وأن الإنسان يرى نفسه فيها لا في وجهه، فالآمدي قال عن هذا الجواب " لكن فيه نظر، وهو مما لا يكاد يقوى ".

٣- ميله إلى التصوف الفلسفي، حتى أنه قال في الأبكار في معرض بيانه أن المعرفة قد تحصل بعدة أمور فذكر منها " طريق السلوك والرياضة، وتصفية النفس وتكميل جوهرها حتى تصير متصلة بالعوالم العلوية، عالمة بها مطلعة على ما ظهر وبطن من غير احتياج إلى دليل ولا تعلم ولا تعليم ".

٤ - الحيرة وإيراد الإشكالات، ومن الأمثلة ذلك قوله في دليل إثبات الصانع الذي أتى به المتكلمون: "وإن أمكن بيان ذلك فهو مما يطول ويصعب تحقيقه جدًا على أرباب العقول"، وقال عن مسألة خلق الأعمال وقول المعتزلة فيها: "وهو موضع غمرة ومحز إشكال"، وفي مسألة من أهم المسائل في مذهب الأشاعرة وهي القول بأن كلام الله واحد، أورد الاعتراض الذي يقول: لم لا يقال: إن الصفات كالسمع والبصر والكلام والحياة لا ترجع إلى الذات، مثل القول بأن الكلام واحد مع أنه متنوع، فأجاب الآمدي بقوله: "وما أوردوه من الإشكال على القول باتحاد

الكلام وعود الاختلاف إلى التعلقات والمتعلقات فَمُشْكِل، وعسى أن يكون عند غيري حله، ولعسر جوابه فر بعض أصحابنا إلى القول بأن كلام الله تعالى القائم بذاته خمس وصفات مختلفة وهي الأمر والنهي والخبر والاستخبار والنداء ".

٥- ومما يلاحظ على الآمدي - مثل الرازي - التقرب إلى سلاطين زمانه - ومن حولهم - بإهداء كتبه إليهم، ولعل مرد ذلك إلى نوع من طلب الحماية من اعتراض عموم علماء المسلمين وفقهائهم عليه.

- **أما ما خالف فيه الآمدي الرازي فأمور:**

١ - منها: أنه مع غلبة الحيرة عليه حتى في الأصول الكبار إلا أن تناقضه أقل من تناقض الرازي، والآمدي يورد أدلة من سبقه بخلاف الرازي الذي يوردها ويستنبط من عنده أدلة أخرى جديدة، مما يوقعه في التناقض.

٢- والآمدي كثيرًا ما يرد على الرازي، بل له كتاب لا يزال مخطوطًا اسمه المآخذ على الإمام الرازي أو تلخيص المطالب العالية ونقده، كما رد عليه في مسألة حلول الحوادث وقول الرازي: إنها لازمة لجميع الطوائف.

٣- والآمدي لا يتزعزع يقينه في أن أدلة السمع ظنية لا تفيد اليقين، بخلاف الرازي الذي يشكك أحيانًا في أدلة العقل فيحيل على أدلة السمع، وقد رد الآمدي عليه في هذه المسائل، فرد عليه في تعويله على إثبات صفة الكلام على أدلة السمع، وكذلك في إثبات صفة السمع والبصر، وفي إثبات الرؤية، وبين صحة الدليل العقلي لها.

*** عز الدين بن عبد السلام: ت ٦٦٠هـ.**

الإمام العلم المشهور، وهو أحد تلامذة الآمدي، ويلاحظ أن وفاته كانت قبل ولادة شيخ الإسلام ابن تيمية بسنة واحدة تقريبًا، وقد تميز العز بن عبد السلام بكونه

من أعلام العلماء العاملين المجاهدين، الذين يقتدى بهم فئات عظيمة من الناس من العلماء وغيرهم، ولذلك فدفاعه عن مذهب الأشاعرة وتقريره له في كتبه له أثره في الناس، وقد كانت إحدى محنة الكبار بسبب مسألة الحرف والصوت، وقد ألف في ذلك عقيدته المسماة "الملحة في اعتقاد أهل الحق" قرر فيها مذهب الأشاعرة في كلام الله وإنكارالحرف والصوت وشنع على مخالفيه من الحنابلة، ووصفهم بالحشو وأغلظ عليهم، وقد أفرد ولده عبد اللطيف ما جرى له في رسالة، ونقلها السبكي، الذي نقل أيضًا " الملحة " بكاملها، ومما تجدر ملاحظته أن شيخ الإسلام رد على العز في رسالته هذه -وأغلظ عليه أحيانًا - مع أنه مدحه في أول الجواب عن الفتوى.

والأدلة على أشعرية العز واضحة، وقد سجل خلاصة لعقيدته في كتابه المشهور قواعد الأحكام، أما تأويله لبعض الصفات، فواضح في كتابه الإشارة إلى الإيجاز فقد أول صفات المجيئ، والقبضة، واليدين، والنزول، والضحك، والفرح، والعجب، والاستواء، والمحبة، والغضب، والسخط وغيرها، وهو ممن ينفي العلو والفوقية ويتأولهما، كما أن الشيخ له ميل إلى التصوف، فقد ذكر في كتابه القواعد أنواع العلوم التي يمنحها الأنبياء والأولياء فذكر منها: "الضرب الثاني: علوم إلهامية، يكشف بها عما في القلوب، فيرى أحدهم من الغائبات ما لم تجر العادة بسماع مثله.. ومنهم من يرى الملائكة والشياطين والبلاد النائية، بل ينظر إلى ما تحت الثرى، ومنهم من يرى السموات وأفلاكها وكواكبها وشمسها وقمرها على ما هي عليه، ومنهم من يرى اللوح المحفوظ ويقرأ ما فيه، وكذلك يسمع أحدهم صرير الأقلام وأصوات الملائكة والجان، ويفهم أحدهم منطق الطير، فسبحان من أعزهم وأدناهم"، وهذا تصوف غالٍ، وقد أباح في فتاويه السمع وذكر أنواعه، ومنع من الرقص المصاحب له.

والملاحظ في منهج العز رَحِمَهُ اللهُ أنه مع قسوته على مخالفيه في مسألة كلام الله إلا

أنه ذكر في بعض كتبه وفتاويه وجوهًا من الأعذار لهم، فذكر في الفتاوي مثلًا أن معتقد الجهة لا يكفر، كما ذكر أن من قال بالحرف والصوت مسلم ويجب رد السلام عليه، أما في القواعد فقد ذكر أن مسائل قدم كلام الله، والصفات الخبرية كالوجه واليدين، والجهة، وغيرها" مما لا يمكن تصويب للمجتهدين فيه، بل الحق مع واحد منهم، والباقون مخطئون خطأ معفوًا عنه لمشقة الخروج منه والانفكاك عنه ولا سيما قول معتقد الجهة ... ".

مسألة: مصطلح أهل السنة والجماعة يطلق ويراد به معنيان:

أ. المعنى الأعم: وهو ما يقابل الشيعة فيقال: المنتسبون للإسلام قسمان: أهل السنة والشيعة، مثلما عنون شيخ الإسلام كتابه فى الرد على الرافضى "منهاج السنة" وفيه بين هذين المعنيين[1] وصرح أن ما ذهبت إليه الطوائف المبتدعة من أهل السنة بالمعنى الأخص.

وهذا المعنى يدخل فيه كل من سوى الشيعة كالأشاعرة. لا سيما والأشاعرة فيما يتعلق بموضوع الصحابة والخلفاء متفقون مع أهل السنة وهى نقطة الاتفاق المنهجية الوحيدة كما سيأتى.

ب. المعنى الأخص: وهو ما يقابل المبتدعة وأهل الأهواء وهو الأكثر استعمالًا وعليه كتب الجرح والتعديل فإذا قالوا عن الرجل أنه صاحب سنة أو كان سنيًا أو من أهل السنة ونحوها فالمراد أنه ليس من إحدى الطوائف البدعية كالخوارج والمعتزلة والشيعة وليس صاحب كلام وهوى.

وهذا المعنى لا يدخل فيه الأشاعرة أبدًا بل هم خارجون عنه وقد نص الإمام أحمد وابن المدينى على أن من خاض فى شئ من علم الكلام لا يعتبر من أهل السنة

---

(١) ج ٢ ص ١٦٣ تحقيق محمد رشاد سالم.

وإن أصاب بكلامه السنة حتى يدع الجدل ويسلم للنصوص، فلم يشترطوا موافقة السنة فحسب بل التلقى والاستمداد منها[١] فمن تلقى من السنة فهو من أهلها وان أخطأ ومن تلقي من غيرها فقد أخطأ وان وافقها في النتيجة.

والأشاعرة -كما ستري- تلقوا واستمدوا من غير السنة ولم يوافقوها فى النتائج فكيف يكونون من أهلها.

وسنأتى بحكمهم عند أئمة المذاهب الأربعة من الفقهاء فما بالك بأئمة الجرح والتعديل من أصحاب الحديث:

١. عند المالكية:

روى حافظ المغرب وعلمها الفذ ابن عبد البر بسنده عن فقيه المالكية بالمشرق ابن خويز منداد "أنه قال فى كتاب الشهادات شرحًا لقول مالك لا تجوز شهادة أهل البدع والأهواء، وقال:

"أهل الأهواء عند مالك وسائر أصحابنا هم أهل الكلام فكل متكلم فهو من أهل الأهواء والبدع أشعريًا كان أو غير أشعرى ولا تقبل له شهادة فى الإسلام أبدًا ويهجر ويؤدب على بدعته فإن تمادى عليها استتيب منها""[٢].

وروى ابن عبد البر نفسه فى "الانتقاء" عن الأئمة الثلاثة "مالك وأبى حنيفة والشافعى" نهيهم عن الكلام وزجر أصحابه وتبديعهم وتعزيرهم ومثله ابن القيم فى اجتماع الجيوش الإسلامية فماذا يكون الأشاعرة إن لم يكونوا أصحاب كلام؟

٢. عند الشافعية:

---

(١) أنظر شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، اللالكائى، تحقيق الأخ أحمد بن سعد بن حمدان: ١/ ١٥٧، ١٦٥.

(٢) جامع بيان العلم وفضله ٢/ ١١٧ تحقيق عثمان محمد عثمان، وهو فى ٢/ ٩٦ من الطبعة المنيرية.

قال الإمام أبو العباس بن سريج الملقب بالشافعى الثانى وقد كان معاصرًا للأشعرى: "لا نقول بتأويل المعتزلة والأشعرية والجهمية والملحدة والمجسمة والمشبهة والكرامية والمكيفة بل نقبلها بلا تأويل ونؤمن بها بلا تمثيل"(١).

قال الإمام أبو الحسن الكرجي من علماء القرن الخامس الشافعية ما نصه: "لم يزل الأئمة الشافعية يأنفون ويستنكفون أن ينسبوا إلى الأشعرى ويتبرأون مما بنى الأشعرى مذهبه عليه وينهون أصحابهم وأحبابهم عن الحوم حواليه على ما سمعت من عدة من المشايخ والأئمة، وضرب مثالًا بشيخ الشافعية فى عصره الإمام أبو حامد الاسفرائينى الملقب "الشافعى الثالث" قائلًا:

"ومعلوم شدة الشيخ على أصحاب الكلام حتى ميز أصول فقه الشافعى من أصول الأشعرى، وعلق عنه أبو بكر الراذقانى وهو عندى، وبه اقتدى الشيخ أبو إسحاق الشيرازى فى كتابيه اللمع والتبصرة حتى لو وافق قول الأشعرى وجهًا لأصحابنا ميزة وقال: "هو قول بعض أصحابنا وبه قالت الأشعرية ولم يعدهم من أصحاب الشافعى، استنكفوا منهم ومن مذهبهم فى أصول الفقه فضلًا عن أصول الدين"(٢)..اهـ.

وبنحو قوله بل أشد منه قال شيخ الإسلام الهروى الأنصارى(٣).

---

(١) توفى ابن سريج سنة ٣٠٦: أنظر تاريخ بغداد ٤/ ٢٩٠ زسير أعلام النبلاء ١٤/ ٢٠١ والظاهر أنه توفى قبل رجوع الأشعرى لمذهب السلف، والأشعرى توفى ٣٢٤ أو ٣٣٠ على قولين. وأنظر عقيدة ابن سريج فى إجتماع الجيوش الإسلامية ٦٢.

(٢) التسعينية: ٢٣٨- ٢٣٩ وأنظر شرح الأصفهانية: ٣١ من ج ٥ من الفتاوى الكبرى نفسها وأنظر عن الكرجى وعقيدته: إجتماع الجيوش الإسلامية ومختصر العلو وله ترجمة من طبقات الشافعية لابن السبكى وطبقات الشافعية لابن كثير (مخطوط).

(٣) يلاحظ أن كل من الشافعية والحنابلة يدعى الهروى لمذهبهم ورجح شيخ الإسلام أنه =

٣. الحنفية:

معلوم أن واضع الطحاوية وشارحها كلاهما حنفيان، وكان الإمام الطحاوى معاصرًا للأشعرى وكتب هذه العقيدة لبيان معتقد الإمام أبى حنيفة وأصحابه وهى مشابهة لما فى الفقه الأكبر عنه وقد نقلوا عن الإمام أنه صرح بكفر من قال إن الله ليس على العرش أو توقف فيه، وتلميذه أبو يوسف كَفَّر بشرًا المريسى، ومعلوم أن الأشاعرة ينفون العلو وينكرون كونه تعالى على العرش ومعلوم أيضًا أن أصولهم مستمدة من بشر المريسى!![1].

٤. الحنابلة:

موقف الحنابلة من الأشاعرة أشهر من أن يذكر فمنذ بدّع الإمام أحمد "ابن كلاب" وأمر بهجره -وهو المؤسس الحقيقى للمذهب الأشعرى- لم يزل الحنابلة معهم فى معركة طويلة، وحتى فى أيام دولة نظام الملك -التى استطالوا فيها- وبعدها كان الحنابلة يخرجون من بغداد كل واعظ يخلط قصصه بشئ من مذهب الأشاعرة، ولم يكن ابن القشيرى إلا واحدًا ممن تعرض لذلك، وبسبب انتشار مذهبهم وإجماع علماء الدولة لا سيما الحنابلة على محاربته أصدر الخليفة القادر منشور "الاعتقاد القادرى" أوضح فيه العقيدة الواجب على الأئمة اعتقادها سنة ٤٣٣هـ[2].

هذا وليس ذم الأشاعرة وتبديعهم خاصًا بأئمة المذاهب المعتبرين بل هو منقول

=

يأخذ من كليهما ويتبع الأثر أنظر (شيخ الإسلام عبد الللہ الهروى ص ٩٦ وقوله فيهم نقله فى التسعينية: ٢٧٧ عن كتاب ذم الكلام "وهو يحقق بجامعة الإمام كما قرأت. وأنظر أيضًا عن موقف الشافعية درء التعارض ٢/ ١٠٦.

(١) انظر غير ما ذكر سير أعلام النبلاء ترجمة بشر ١٠/ ٢٠٠- ٢٠١ والحموية: ١٤- ١٥ طبعة قصى الخطيب.

(٢) انظر المنتظم لابن الجوزى أحداث سنة: ٤٣٣، ٤٦٩، ٤٧٥ وغيرها ج٨ و ج٩.

أيضًا عن أئمة السلوك الذين كانوا أقرب إلى السنة واتباع السلف، فقد نقل شيخ الإسلام فى الاستقامة كثيرًا من أقوالهم فى ذلك وأنهم يعتبرون عقيدة الأشعرية منافيًا لسلوك طريق الولاية والاستقامة حتى أن عبد القادر الجيلانى لما سئل "هل كان لله ولى على غير اعتقاد أحمد بن حنبل؟. قال: ما كان ولا يكون"[١].

فهذا موجز مختصر جدًا لحكم الأشاعرة فى المذاهب الأربعة فما ظنك بحكم رجال الجرح والتعديل ممن يعلم أن مذهب الأشاعرة هو رد خبر الآحاد جملة وأن فى الصحيحين أحاديث موضوعة أدخلها الزنادقة.. وغيرها من الطوام وانظر إن شئت ترجمة إمامهم المتأخر الفخر الرازى فى الميزان ولسان الميزان.

فالحكم الصحيح فى الأشاعرة أنهم من أهل القبلة لا شك فى ذلك أما أنهم من أهل السنة فلا وسيأتى تفصيل ذلك فى الموضوعات التالية:

وهاهنا حقيقة كبرى أثبتها علماء الأشعرية الكبار بأنفسهم -كالجوينى وابنه أبى المعالى والرازى والغزالى وغيرهم- وهى حقيقة إعلان حيرتهم وتوبتهم ورجوعهم إلى مذهب السلف، وكتب الأشعرية المتعصبة مثل طبقات الشافعية أوردت ذلك فى تراجمهم أو بعضه فما دلالة ذلك؟

إذا كانوا من أصلهم على عقيدة أهل السنة والجماعة فعن أى شئ رجعوا؟. ولماذا رجعوا؟ وإلى أى عقيدة رجعوا؟

بين أهل السنة والأشاعرة[٢]:

يقول د. ناصر عبد الكريم العقل[٣]: هناك لبس كبير يقع فيه بعض الناس قديمًا

(١) ص ٨١- ٨٩ و ١٠٥- ١٠٩.

(٢) الكلام هنا عن الأشاعرة ينطبق على الماتريدية، لأن الأصول والمناهج العامة والنشأة عندهما متشابهة إلى حد كبير.

(٣) انظر كتابه بحوث فى عقيدة أهل السنة والجماعة وموقف الأشاعرة والحركات =

وحديثًا، ذلكم هو دعوى الأشاعرة بأنهم أهل السنة، ووصفهم بذلك من غيرهم - أحيانًا- وهذه دعوى عريضة فيها الكثير من الإيهام والخلط، وبيان هذا -على سبيل التفصيل- يحتاج إلى بحث طويل، لكنى سأحاول بيان ما أعرفه حيال ذلك بإيجاز بالغ على النحو التالى:

أولًا: أن أهل السنة والجماعة: سموا بذلك لأنهم هم الذين على سنة رسول الله ﷺ وهم الجماعة الذين ذكرهم رسول الله ﷺ[1].

وعليه فإن أهل السنة: هم الصحابة والتابعون ومن تبعهم واقتفى أثرهم إلى يوم الدِّين، ولم يبتدع ولم يغير. ومن غير أو بدل أو أحدث فى الدين ما ليس منه وما لم يكونوا عليه فى الاعتقاد والسنة؛ فليس منهم فيما غير أو بدل.

ثانيًا: أما الأشاعرة: فإنهم فرقة كلامية طارئة، نشأت بعد القرون الفاضلة[2] فهى تنتسب إلى الإمام أبى الحسن على بن إسماعيل الأشعرى المتوفى سنة ٣٢٤هـ رَحِمَهُ اللَّهُ وكان معتزليًا، ثم تحول عن المعتزلة عام (٣٠٠هـ) تقريبًا وصار يرد عليهم بأساليبهم الكلامية من جانب، وبنصوص الكتاب والسنة من جانب آخر، وبهذا وقف للمعتزلة وتصدى لهم[3]، هو ومن نهج منهجه، حتى أفحمهم، وهذا عمل جليل يحمد له.

✸ وفى هذا الجو نشأ مذهب عقدى تلفيقى مخضرم، لا هو سُنِّيٌّ خالص، ولا

=

الإسلامية منها.

(١) انظر ص (١٦ - ٢٠) من البحث السابق.

(٢) أى فى نهاية القرن الثالث الهجرى، وذلك بعد أن تخلى الإمام أبو الحسن الأشعرى عن الاعتزال سنة (٣٠٠هـ). انظر: مقدمة الإبانة، للشيخ حماد الأنصارى، ص٨.

(٣) انظر: تبيين كذب المفترى، لابن عساكر، ص٣٨- ٤٥. ومقدمة الشيخ حماد الأنصارى على كتاب "الإبانة عن أصول الديانة" للإمام الأشعرى ط١/ الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.

كلامى عقلانى خالص، حتى هدأت العاصفة وانجلى غبار المعركة ضد المعتزلة، وقد أبلى فيها الإمام أبو الحسن الأشعرى بلاء حسنًا، وخرج منتصرًا على المعتزلة والجهمية، ومن سلك سبيلهم[١]، وقد استبصر الأشعرى الحق وعرف أنه إنما انتصر بتعويله على كتاب الله وسنة رسوله ﷺ ونصره للسنة وأهلها، ووقوفه مع أئمة السلف الآخرين.

ثم تراجع عن مقولاته فى الصفات وغيرها التى سلك فيها مسلك التأويل والتعويل على العقل، والكلام فى أمور الغيب والصفات والقدر، فقرر أن يلحق بركب أهل السنة والجماعة فأبان عن ذلك فى كتابه "الإبانة[٢]" ووفقه الله للتخلص من التلفيق العقدىّ فقال: "... وقولنا الذى نقول به، وديانتنا التى ندين بها: التمسك بكتاب ربنا ﷻ وبسنة نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم، وما روى عن الصحابة والتابعين، وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتصمون، وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل -نضر الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته- قائلون، ولمن خالف قوله مجانبون..."[٣].

وكذلك أنه قرر معتقدات السنة فى كتبه الأخرى الأخيرة مثل (اللمع) و(رسالة إلى أهل الثغر) و(مقالات الإسلاميين) هذا فى الجملة؛ لكنه عند التفصيل بقيت عنده بعض الشوائب الكلامية التى تابع فيها ابن كلاَّب أو انفرد بها، مثل: القول بأن أفعال الله لا تتعلق بمشيئته، ومنها الكلام، وأن الكلام هو الكلام النفسى، وأن القرآن عبارة

---

(١) انظر: المصدرين السابقين.

(٢) فى هذا الكتاب قرر الأشعرى رَحِمَهُ اللَّهُ مذهب أهل السنة فى سائر أصول الاعتقاد. فليراجع (مطبوع).

(٣) راجع: "الإبانة عن أصول الديانة" ص٥٢.

أو حكاية عن كلام الله، والقول بالكسب[1]، ومشروعية علم الكلام، ونحو ذلك.

وعلى هذا استقر مذهبه الثانى: النقلة من الاعتزال إلى طريقة ابن كلاَّب الكلامية، وبقى مذهبًا يحتذى إلى اليوم؛ لأنه يشبع رغبات الفلاسفة والمتكلمين وأهل التأويل.

لكنهم -أى متكلمة الأشاعرة- توسعوا فى التأويلات والمناهج الكلامية والفلسفية، وتقوّلوا على الأشعرى ما لم يكن يقول به؛ بل كان يتبرأ من أصولهم، كتأويل الصفات الخبرية، وردهم خبر الآحاد، وتقديمهم العقل على النقل ونحو ذلك.

فالأشاعرة تنتسب إلى الإمام أبى الحسن انتحالًا مما قرر وكتب خلافه فى "الإبانة" و"اللمع" و"رسالة أهل الثغر" و"المقالات"، إلا أن الأشاعرة لا يزالون يُحمِّلونه تبعتهم.

هذا عن نشأة مذهبهم: فالأشاعرة مذهب طارئ ملفق بين أهل السنة وأهل الكلام، لذلك صاروا أقرب الفرق الكلامية إلى أهل السنة.

ومن جانب آخر: فالأشعرية مرت بأطوار تاريخية، فى كل طور تزداد الشقة بينهم وبين أهل السنة، لا سيما بعد ما أدخل فيها زعماؤهم اللاحقون تلك الأسس والمعتقدات الدخيلة من: الفلسفة، والتصوف، والمنطق، والكلام، والجدل، حتى صارت عقيدة الأشاعرة مزيجًا من تلك الأخلاط.

ومن أبرز أولئك: الباقلانى، المتوفى سنة (٤٠٣هـ)، وابن فورك المتوفى سنة

(١) المقصود بالقول بالكسب هو ما يدعيه الأشاعرة من أن العبد غير مستطيع قبل الفعل ولا بعده، إنما تحصل له الاستطاعة كسبًا أثناء الفعل، وهذا خلاف مذهب السلف الذين يقولون باستطاعة العبد فيما يقدر عليه قبل الفعل وبعده بمشيئة الله تعالى.

(٤٠٦هـ)، والبغدادى المتوفى سنة (٤٢٩هـ)، والقشيرى المتوفى سنة (٤٦٥ هـ)، وأبو المعالى الجوينى، المتوفى سنة (٤٧٨ هـ)، وابن العربى، المتوفى سنة (٥٤٣ هـ)، والغزالى، المتوفى سنة (٥٠٥هـ)، والفخر الرازى، المتوفى سنة (٦٠٦هـ)، والآمدى، المتوفى سنة (٦٨٢هـ)، ونحوهم. غفر الله لنا ولهم[1]، فكل واحد من هؤلاء وغيرهم أسهم فى توسيع الشقة بين أهل السنة وبين أتباع الأشعرى، بل وبين الأشعرى وبين أتباعه.

فأصبحت الأشاعرة اليوم مزيجًا من المشارب والمعتقدات بين أهل السنة والفلسفة والتصوف، وعلم الكلام والتجهم والاعتزال، لذلك نجدهم أكثر من ينتسبون للسنة وقوعًا فى المخالفات العقدية والعبادية (أى بدع العقائد والعبادات) وهذا بخلاف أهل السنة فى كل زمان، كما نجد أن كثيرًا من الأشاعرة (حاليًا) ومنذ زمن القشيرى منضوون تحت الطرق الصوفية البدعية، وتكثر فيهم بدع القبور والتبرك البدعى بالأشخاص والأشياء، وبدع العبادات والأذكار والموالد ونحوها، والتى تميّزهم (حاليًا) عن أهل السنة بوضوح.

فمن خلال الواقع اليوم يندر أن ترى أحدًا من الأشاعرة إلا ولديه شئ من البدع، أو الميل إلى ذلك، أو التساهل وعدم الاكتراث بهذه المسألة الخطيرة، بينما العكس فيمن ينتسبون -حقًا- لأهل السنة، فإنه يندر أن تجد فيهم من يتعلق بشئ من البدع، إلا عن جهل، وهذا قليل جدًا بحمد الله.

لذا يطلق الأشاعرة المعاصرون -تبعًا للرافضة والمقابرية والصوفية وسائر الطوائف غير السنية- على أهل السنة فى سائر بلاد المسلمين اليوم (وهابية) نسبة إلى

---

(١) من توفيق الله لهؤلاء الأئمة الأجلاء -يرحمهم الله- أن غالبهم تراجعوا عن مقولاتهم فى التأويل أو بعضها فيما خالفوا فيه أهل السنة. انظر: ص (٣٦) من هذا البحث.

الداعى المصلح محمد بن عبد الوهاب رَحِمَهُ اللَّهُ، كما أنهم قديمًا كانوا يطلقون على أهل السنة (الحنابلة) نسبة لإمام السنة الإمام أحمد بن حنبل رَحِمَهُ اللَّهُ، وما علموا أن نبزهم باسم هذين الإمامين أحمد بن حنبل ومحمد بن عبد الوهاب تزكية لهم وهو شرف وشهادة لهم بأنهم مقتدون بأئمة الهدى.

وبالجملة: فالأشاعرة يوافقون أهل السنة فى أمور من العقيدة ويخالفونهم فى أمور أخرى، فهم فيما يوافقون أهل السنة فيه يجوز أن نطلق عليهم أنهم على السنة فى ذلك الأمر من حيث اتباعهم للسنة فيه، لكنهم فى الجملة حيث خالفوا أهل السنة فى أصول أخرى ليست قليلة: ليسوا هم أهل السنة عند الإطلاق والعموم، وهذا الأمر قد يلتبس على كثير من الناس اليوم؛ لقلة اطلاعهم على كلام أهل العلم فى ذلك.

من أهم المسائل التى خالف فيها الأشاعرة أهل السنة:

يقول: د. ناصر عبد الكريم العقل[1]: كأنى بالقارئ يطالبنى بالإشارة إلى ما خالف فيه الأشاعرة أهل السنة، من أصول ومعتقدات؛ فأقول -بإيجاز- وبالله التوفيق:

١. من أخطر ما خالف به الأشاعرة أهل السنة: خوضهم فى صفات الله ﷻ بالتأويل الذى نهى عنه السلف، خاصة الصفات الخبرية والأفعال التى وصف الله بها نفسه أو وصفه بها رسوله ﷺ مثل صفات: اليد، والعين، والنفس، والوجه، والاستواء على العرش، وأفعال الله تعالى مثل: النزول، والمجيء، والرضا، والغضب، والحب، والبغض[2]، ونحوها من الصفات الخبرية التى ذكرها الله تعالى

(١) فى كتابه "عقيدة أهل السنة والجماعة وموقف الأشاعرة والحركات الإسلامية المعاصرة منها".

(٢) انظر مثلًا: أساس التقديس، للفخر الرازى، ص ١١١- ١٩١. والإرشاد للجوينى ص ١٤٦- ١٥٤.

فى كتابه، أو صحت عن رسول الله ﷺ فإنهم لم يؤمنوا بها كما جاءت وكما فعل السلف؛ بل أولوها وصرفوا ألفاظها إلى غير ظاهرها، هروبًا من شبهة التجسيم والتمثيل، وغفلوا عما يترتب على فعلهم هذا من تحريفهم لكلام الله، وتعطيل لمعانيه، والقول على الله بغير علم، وغير ذلك من المستلزمات التى يقتضيها التأويل وتنافى التسليم لله تعالى، إذ كيف يليق أن يقول الله عن نفسه، ويقول عنه رسوله ﷺ بصفات لا تليق أو تقتضى التشبيه والتجسيم، ثم لا يكتشف هذه المسألة إلا المتكلمون بعد القرن الثالث الهجرى؟!

فهل فات هذا الفهم على الصحابة والتابعين وسلف الأمة ثم أدركه المتكلمون؟! هذا مما لا يليق تجاه كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ والصحابة والتابعين وأئمة الهدى الأوائل ممن هم أعلم منهم وأتقى لله، فإن الله سبحانه حين وصف نفسه بتلك الصفات: كاليدين، والوجه، والنفس، والرضا، والغضب، والنزول، والمجىء، والاستواء، والعلو.. إلخ من الصفات، فقد سد باب شبهة التمثيل بقوله سبحانه: (ليس كمثله شئ وهو السميع البصير).

فهل الذين أَوَّلوا تلك الصفات أعلم بالله من الله؟ وهل هم أشد تنزيهًا لله من رسوله ﷺ؟ وهل هم أعلم بمراد الله من صحابة رسول الله ﷺ وسلف الأمة من التابعين وتابعيهم وأئمة الهدى والسنة فى القرون الفاضلة، الذين أَمَرُّوا هذه الصفات وغيرها من أمور الغيب كما جاءت عن الله وعن رسول الله لفظًا ومعنى على مراد الله ورسوله، من غير تشبيه ولا تعطيل، ولا تأويل؟!

وقد ابتلى المتكلمون -ومنهم الأشاعرة والماتريدية- بسبب التأويل فى صفات الله، وبعض مسائل العقيدة، بأن أدخلوا فى عقائدهم من المصطلحات والألفاظ والظنيات العقلية التى تابعوا فيها الجهمية والفلاسفة ما لا يليق القول به فى حق

البارى سبحانه، لا نفيًا ولا إثباتًا.

وأقل ما يقال فيه: إنه كلام مبتدع لم يرد عن الله ولا عن رسوله ﷺ فالكفّ عنه أسلم، والخوض فيه قول على الله بلا علم، مثل: الحدود، والغايات، والجهات، والماهية، والحركة، والحيز، والعرض، والجوهر، والجسم، والحدوث، والقِدم.

ودعوى قطعية العقل، وظنية النقل.. ومثل كلامهم فى: التركيب والتبعيض، وقولهم عن البارى سبحانه أنه لا داخل العالم ولا خارجه[1]. إلخ، مما ابتدعوه من الكلام عن الله تعالى نفيًا أو إثباتًا، وذلك انسياقًا مع إلزامات المعتزلة والجهمية والفلاسفة العقلية الجدلية.

وكلامهم فى هذه الأمور قد يشتمل على بعض الحق الملتبس بالباطل أحيانًا، لكن الله تعالى حذر من لبس الحق بالباطل ونهانا عنه، وأقل ما يقال فيه: إنه جهل، فيه شئ من القول على الله بغير علم، والله تعالى يقول: (ولا تقف ما ليس لك به علم).

ويقول: (ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون فى أسمائه).

فأهل السنة لا يتكلمون فى هذه الأمور -على سبيل التأصيل والإقرار والتقرير- إلا من باب الرد وإلزام الحجة، وقدر الحاجة، فمخالفة الأشاعرة لأهل السنة فى هذا الباب (الصفات) ليست فرعية، إذ هى متعلقة بأصل من أعظم أصول الدين، وهو توحيد الصفات المتعلقة بالبارى سبحانه جل شأنه.

ومع ذلك يبقى الأشاعرة هم أقرب الفرق الكلامية إلى أهل السنة؛ لأن مقصدهم بالتأويل: التنزيه، لكن على غير هدى ولا اقتداء، بل وقعوا فيما حذّر منه أهل السنة

(١) انظر: الاقتصاد فى الاعتقاد، للغزالى، ص١٢-١٣٥. والأربعين فى أصول الدين، للغزالى أيضًا، ص١٣- ١٦، وأصول الدين للفخر الرازى ص١٩- ٥٥. أساس التقديس، للرازى أيضًا، ص١٥- ٩٩. والتمهيد، للباقلانى، ص٤٠ -٥٠ وشرح المقاصد للتفتازانى ٢/ ٥٧- ٦٨.

من تحريم التأويل والجدل، وضرب الأمثال لله تعالى، ونحو ذلك مما ينافى وجوب التسليم بالنصوص الشرعية[١].

٢. ومن الأصول التى خالف فيها الأشاعرة أهل السنة: تعويلهم على العقل والجدل وعلم الكلام (النظر) فى صفات الله، ومسائل القدر والغيب، وتقديمهم العقل -ما يسمونه القواطع العقلية- على النقل (الكتاب والسنة)، فى أمور الغيب ومسائل الاعتقاد، بل فى مسائل صفات الله تعالى!

فالقاعدة عندهم كما قررها الرازى والجوينى وغيرهما (أن الدلائل النقلية لا تفيد اليقين)[٢]. و(أن الدلائل النقلية ظنية، وأن العقلية قطعية، والظن لا يُعارض القطع) [٣]! -سبحان الله-!! فوصفوا كلام الله وكلام رسول الله ﷺ بأنه ظنى، وأوهام البشر وتخرصاتهم وخطبهم فى الغيب بأنه قطعى، ولو عكسوا لأصابوا الحق.

٣. ومن أصولهم المخالفة لأهل السنة: تفسيرهم التوحيد بما يحصره فى توحيد الربوبية، وغفلتهم عن توحيد الألوهية والعبادة لله تعالى وحده، مع أنه التوحيد الذى أرسلت به الرسل، قال الله تعالى: (وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحى إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون). وهو التوحيد الذى من أجله خلق الله الخلق، قال تعالى: (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون).

---

(١) فقد ورد النهى عن الخوض فى ذلك عن أكابر الأئمة مثل: الإمام أحمد، وابن المدينى، والأوزاعى، والبخارى، وأبى زرعة، وأبى حاتم، وغيرهم كثير، حيث حذروا من الجدل والتأويل وعلم الكلام. انظر: شرح أصول اعتقاد أهل السُّنة والجماعة، لأبى القاسم اللالكائى. تحقيق: د. أحمد سعد حمدان ج١، ص١٥١- ١٨٦.

(٢) راجع: كتاب "أصول الدين" لفخر الدين الرازى -ص٢٤. وكتاب الإرشاد، للجوينى ص ٢٥- ٣٧.

(٣) أصول الدين، للرازى ص٢٤.

لذلك نجد التلبس بالبدع فى العبادات، والوقوع فى بعض الشركيات، كثير فيمن ينتسبون إلى الأشاعرة المتأخرين، لتساهلهم فى توحيد العبادة.

وهذا لا يعنى أن أهل السنة يستهينون بأمر توحيد الربوبية.. كلا والله! لكنهم يبدأون بما بدأ الله به، وما بدأ به رسول الله ﷺ؛ لأن توحيد الربوبية فطرى، لا يكاد ينكر بالكلية إلا نادرًا، وغالب الآيات التى جاءت فى تقريره جاءت فى سياق الإلزام بتوحيد العبادة والطاعة، لذلك لا يعرف أن أمة من الأمم أنكرت توحيد الربوبية، بل لا توجد طائفة أجمعت على هذا الأمر على الحقيقة، ولو حصل هذا لذكره الله تعالى فى قصص الأنبياء.

وبعكسه توحيد الألوهية، فهو الذى ضلت فيه الأمم والفرق والطوائف حتى اليوم. لذا نجد أن نُظَّارَ الأَشاعرة وأئمتهم يبدأون مؤلفاتهم فى الاعتقاد بالعقليات والنظريات، والتصديقات والتصورات، والمصطلحات الكلامية والفلسفية، وأن الدلائل النقلية (السمعية) لا تفيد اليقين! وأن العقليات قطعية يقينية، ثم حدوث العالم وإثبات الصانع وغير ذلك من الفلسفة وعلم الكلام، وينتهون فى ذلك إلى تقرر توحيد الربوبية[1]، وهذا خلاف ما درج عليه أهل السنة، بل خلاف منهج القرآن الكريم، فالآيات التى جاءت لتقرير توحيد الربوبية قليلة بإزاء الآيات التى جاءت لتقرير توحيد العبادة والطاعة، ثم إن كثيرًا من الآيات فى توحيد الربوبية جاءت لتقرير

(١) انظر على سبيل المثال: أول كتاب التمهيد للباقلانى، وأول كتاب الإنصاف للباقلانى -أيضًا- وأصول الدين للفخر الرازى -أوله-، وأول كتاب الاقتصاد فى الاعتقاد -للغزالى، وأول أصول الدين للبغدادى، وأول الإرشاد للجوينى، وأول كتاب الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد للبيهقى، وغيرها من الكتب المعتمدة لدى الأشاعرة فإنها تبدأ بالنظر والعقليات وعلم الكلام وتقرير القواعد العقلية والفلسفية ولا تكاد تذكر توحيد العبادة والقصد إلا نادرًا، مع حاجة الأمة إليه قديمًا وحديثًا.

عبادة الله وحده كما أسلفت.

٤. كما أنهم خالفوا أهل السنة فى أصول أخرى مثل: قولهم فى القرآن وكلام الله[١]، والإيمان[٢]، والقدر[٣]، والنبوات[٤]، حيث تأثروا بالأصول الكلامية والفلسفية وبدع المرجئة فى نظرتهم لهذه الأمور، فجاءت عقيدتهم فيها خليطًا من الحق والباطل بين أهل السنة والمرجئة والمعتزلة والفلاسفة، لذا تجدهم كثيرًا ما يستخدمون مصطلحات فلسفية وكلامية محتملة للحق والصواب وضدها، وتختلف عن ألفاظ الكتاب والسنة.

وهكذا فإن هذه الأمور التى خالف الأشاعرة فيها أهل السنة، وهى من أصول الاعتقاد وفروعه تقتضى من الباحث المنصف -عند التدقيق والتحقيق- أن يحكم كما هو رأى المحققين من أئمة أهل السنة[٥]، بأن مذهب الأشاعرة فى العقيدة، مذهب مستقل فى بعض الجوانب عن أهل السنة بأصوله ومناهجه، وتصوراته وأحكامه، وبخاصة فى مسائل الصفات والإيمان والوحى والنبوات والقرآن وكلام

(١) انظر: الإنصاف -للباقلانى- ص ٦٢- ١٢٦. وأصول الدين -للرازى- ص ٦٣ -٦٧. وكتاب الأربعين فى أصول الدين -للغزالى- ص ٢٧- ٢٨.

(٢) انظر: كتاب الإيمان -لابن تيمية- ص ١٠٠- ١٥٥. والإنصاف -للباقلانى- ص ٥٥. والاقتصاد فى الاعتقاد -للغزالى- ص ٨٩، ٩٠. والتمهيد -للباقلانى- ص ١٤٦، ١٤٧.

(٣) انظر: الإنصاف -للباقلانى- ص ٣٩- ٤٤. وكتاب الأربعين فى أصول الدين -للغزالى- ص١٦- ٢٧.

(٤) انظر: النبوات -لابن تيمية- ص ١٠٠ - ١٠٢. وأصول الدين -للرازى- ص ٩١- ١٠٥. والاقتصاد فى الاعتقاد -للغزالى- ١٦٥- ١٧٩

(٥) من أكثر من جلى هذه المسألة وأصلها شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ فلتراجع مؤلفاته، ومنها على سبيل المثال: العقيدة التدمرية، والفتوى الحموية الكبرى، والعقيدة الواسطية. وانظر: المجلد الرابع من مجموع الفتاوى ص ١- ١٩٠.

وبخاصة فى مسائل الصفات والإيمان والوحى والنبوات والقرآن وكلام الله، والقدر. فالأشاعرة فى هذه المسائل وغيرها يوافقون أهل السنة فى أمور ويخالفونهم فى أخرى.

كما أنه لا يجوز أن نُحمِّل السلف -أهل السنة والجماعة- مقولات الأشاعرة فيما ابتدعوه من علم الكلام والفلسفة، وإنه لمن الإجحاف والتجنى أن ننسب تلك المقولات للصحابة والتابعين وأئمة الهدى فى القرون الفاضلة، وهذه المقولات هى الغالبة فى معتقدات الأشاعرة كما أشرت فى الفصل السابق.

أما أهل السنة فهم الذين لم يحيدوا ولم يزيدوا على مذهب السلف حتى اليوم، فالذى ينتمى وينتسب لأهل السنة يلزمه أن يعتقد ما اعتقدوه فى هذه الأصول، وأن يَتبع ما قالوه أو قرَّرُوه، لا أن يقول ويعتقد حسب قواعده العقلية الكلامية والفلسفية، ثم ينسب قوله وعقيدته إلى السلف، كما فعل كثير من نظار الأشاعرة.

وإذا عرضنا الكثير من معتقدات الأشاعرة على ما أثر ونقل على السلف فى القرون الفاضلة؛ وجدنا البون بينهما شاسعًا، ووجدنا أنهم -أى الأشاعرة- ابتدعوا وأحدثوا من المقولات ما كان ينهى عنه السلف من الكلام فى الصفات والغيبيات بالظنون والمبتدعات الكلامية، وقد عرضت شواهد لذلك[1].

ومن الحق والإنصاف أن نقول: إن الأشاعرة -فى العموم- هم أقرب الفرق الكلامية إلى أهل السنة، وأن منهم من هو إلى السنة أقرب من سائرهم، وأن من الأشاعرة وممن انتسب إليهم: أئمة فى الحديث، وعلماء أجلاء فى التفسير، والفقه والعربية وغيرها، ممن لهم قدره وفضلهم فى العلم والدين، بل إنه من الملاحظ أن أئمة الحديث ممن انتسب أو نُسِبَ إلى الأشاعرة؛ تجدهم من أهل السنة فى جملة

---

(١) انظر ص (٧٠، ٧١) من كتاب "عقيدة أهل السنة والجماعة وموقف الأشاعرة والحركات الإسلامية المعاصرة منها".

الاعتقاد، وتحتاج نسبتهم إلى الأشاعرة إلى شئ من التثبت والتحقيق، من أمثال: البيهقى، والخطابى، والقاضى عياض، وابن عساكر، والنووى، وابن حجر العسقلانى.

ونحوهم من أئمة السنة والحديث، إذ هم إلى أهل الحديث أقرب منهم إلى المتكلمين.

فالعالم من الأشاعرة كلما زاد علمه فى السنة والحديث والأثر؛ وجدناه فى الاعتقاد إلى أهل السنة أقرب -فى الغالب-.

وأمر آخر تجدر الإشارة إليه هنا، وفيه البرهان الأقوى على أن الأشاعرة جانبوا أهل السنة فى بعض مسائل الاعتقاد الكبرى، وعلى أنهم عند التحقيق والتَروِّى والتَجرُّد يرجعون عن مقولاتهم إلى عقيدة أهل السنة، وهذا البرهان: هو رجوع كثير من أئمتهم ونظارهم الكبار إلى عقيدة السلف، والتسليم بها فى آخر الأمر، أو آخر العمر، كما حصل من الإمام أبى الحسن الأشعرى نفسه، حينما استقر على عقيدة السلف فى (الإبانة)[1] وغيره، وكما حصل من أبى المعالى الجوينى، وأبى محمد الجوينى، والرازى، والشهرستانى، والغزالى، وأبو بكر ابن العربى، وغيرهم[2]. فمنهم من رجع إلى قول أهل السنة، وترك علم الكلام، وبيَّن ذلك من خلال كتابة ما استقر عليه اعتقاده، ومنهم من أعلن تسليمه لعقيدة أهل السنة على الإطلاق قبيل الوفاة، ولم يتمكن من الكتابة[3].

وأختم قولى فى هذا الفصل: أنه ظهر لى أن أشاعرة اليوم (المعاصرين) بعدوا

(١) انظر: كتابه "الإبانة عن أصول الديانة".

(٢) انظر: ص (٣٦) من كتاب "عقيدة أهل السنة والجماعة وموقف الأشاعرة والحركات الإسلامية المعاصرة منها".

(٣) انظر: شرح الطحاوية ص ١٥٠- ١٥٣.

عن أهل السنة أكثر من أسلافهم؛ لقلة فقههم بعقيدة السلف، ولما تلبسوا به من الفلسفة وعلم الكلام والبدع والخرافات والتصوف، والانضواء -من الكثير منهم- تحت الطرق الصوفية ونحوها[1]، هداهم الله، وبَصَّرَنَا وإياهم بالحق والصراط المستقيم.

كما تجدر الإشارة إلى أن ما ذكرته من مفارقة الأشاعرة لأهل السنة فى بعض أصول الاعتقاد لا يعنى أنى أرى تكفيرهم ولا تضليل جميعهم، بل لم أتعرض لهذا الأمر، وأرى أنه جد خطير، ولم ينقل عن عامة السلف تكفيرهم.

ويقول أيضًا: أين أهل السنة؟

عرضت فى فصول سابقة إلى التعريف بأهل السنة، وسمات عقيدتهم، وخصائصها، وذكرت أن الأشاعرة -ومذهبهم منتشر فى غالب البلاد الإسلامية- ليسوا هم أهل السنة عند الإطلاق، بعد ذلك يحق للمرء أن يتساءل: أين أهل السنة؟ وكيف نعرفهم بين المسلمين اليوم؟

فأقول بإيجاز، وحسب ما ظهر لى:

إن أهل السنة قد وصفهم الرسول صلى الله عليهم وسلم وعينهم تعيينًا يجعلهم بادين كالشمس لمن وفقه الله وسلم من الهوى والعصبية والتقليد الأعمى، فمن صفاتهم المأثورة:

---

(١) وهذا بخلاف ما كان عليه الأشاعرة القدامى، فإنهم كانوا إلى السُّنة أقرب ولم تتأصل فيهم المناهج الكلامية والصوفية والفلسفية والجدل، وكانوا أهل سنة فى أعمالهم وعبادتهم. أما المتأخرون من الأشاعرة المعاصرين فأغلبهم من أنصار الطرق، وأصحاب بدع فى الاعتقادات والعبادات، وهذا منشؤه التساهل فى أمر توحيد العبادة فى أصول الأشاعرة، كما بينت. انظر: ص(٦١) من كتاب "عقيدة أهل السنة والجماعة وموقف الأشاعرة والحركات الإسلامية المعاصرة منها".

١. أنهم الذين على هدى رسول الله ﷺ مظهرًا ومخبرًا، عقيدة وسلوكًا وعبادة، وهدى رسول الله ﷺ بينته السُّنَّة أوضح بيان.

فهم -أي أهل السُّنَّة- أعلام بارزون ظاهرون جيلًا بعد جيل منذ عصر الصحابة إلى يومنا، معروفون بالاتباع والاقتداء والاهتداء.

٢. وأنهم المتمسكون بعقيدة السلف، الصحابة والتابعين، وأئمة الهدى في القرون الثلاثة الفاضلة، وعقيدة السلف مأثورة معروفة مسطرة -بحمد الله- من خلال ما صنفه أئمة الهدى كالإمام أحمد، والبخاري، وابن أبي عاصم، والدارمي، وعبد الله بن أحمد، وابن خزيمة، وابن بطة، وابن منده، والخلال، والأشعري[1] بعد إبانته، وإسماعيل الصابوني، والطحاوي، وابن تيمية، وغيرهم كثيرون جدًا، يعرفهم أهل العلم وكل من أراد التعرف عليهم.

٣. سلامتهم من التلبس بالبدع والشركيات والطرقية، فأهل السنة أيًا كانوا لا تراهم يتمسحون بالقبور والأشخاص والأحجار والآثار والصخور، ولا يدعون غير الله، ولا يستغيثون بالأموات ولا يقيمون المشاهد والقباب على القبور، ولا يقيمون الموالد والاحتفالات البدعية، وقل أن تجد منهم من ينضوي تحت الطرق الصوفية، إلا عن جهل وغفلة أو تقليد على غير بصيرة كبعض العوام.

٤. تمسكهم بشعائر الدين، الظاهرة والباطنة، كما أمر الله وبيَّن رسوله ﷺ فهم يقيمون الفرائض والسنن، ويأمرون بها، ويتركون الآثام: "المنكرات والمحرمات والبدع"، وينهون عنها.

٥. أنهم ظاهرون في مجتمعاتهم بالصدع بالحق، والأمر بالمعروف والنهي عن

---

(١) أعلن الإمام أبو الحسن الأشعري -كما سبق بيانه- التزامه لعقيدة السلف في الجملة في كتابه "الإبانة" وغيره. فليراجع.

المنكر، ومحاربة البدع، لا تأخذهم فى الله لومة لائم، وهذه الصفة قد تتفاوت من بلد إلى آخر، فإن من بلاد المسلمين ما لا يستطيع المسلمون فيه إظهار شعائرهم، ولا إعلان الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.

وفى العموم: فأهل السنة -والله أعلم- لا يحصرهم مكان ولا زمان -فهم بحمد الله- يوجدون فى أكثر من مكان وأكثر من بلد، يقلون فى بلد، ويكثرون فى آخر، فهم فى أرض الله الواسعة منتشرون بحسب حالهم.

ولو تأملت حال المسلمين اليوم لوجدت أهل السنة منهم متميزين فى كل بلد بحسب حاله، كثرة أو قلة، قوة أو ضعفًا، فأحسن بلاد يتمثل فيها أهل السنة -فيما يظهر لى-: المملكة العربية السعودية، والبلاد المجاورة لها على تفاوتٍ بينها، ثم سائر البلاد الإسلامية على نسب مختلفة، فقد تجدهم فى مصر والسودان أكثر ما يكونون بين أنصار السنة المحمدية، وبعض الجماعات السلفية، وفى الشام فى أهل الحديث والأثر اكثر من غيرهم، وفى الهند والباكستان وأفغانستان يكثرون فى أهل الحديث والجماعات والجمعيات السلفية أكثر من غيرها وهكذا..[(١)].

ومع ذلك فإن هذا لا يعنى التزكية المطلقة لمن مرّ ذكرهم، ولا يعنى حصر أهل السنة فيهم.

وقد أشرت من قبل أن أبرز سمات أهل السنة فى البلاد التى تكثر فيها البدع والطرق الصوفية: وصفهم بـ (الوهابية) نسبةلدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، أو بـ (الحنابلة) نسبة إلى الإمام أحمد بن حنبل.

ودعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب هى مثال حى واضح لأهل السنة

---

(١) هذا على سبيل التمثيل لا الحصر ولا التحقيق؛ لأن التحقق من هذه الأحكام يحتاج إلى مزيد من الدراسة والتحقيق الدقيق، لكنى ضربت بذلك مثالًا فحسب.

والجماعة، معتقدًا وسلوكًا، وقد تحقق بها قول النبى ﷺ: (لا تزال طائفة من أمتى ظاهرين على الحق حتى تقوم الساعة)[١]. فهى حتى الآن ظاهرة بحمد الله.

هذا مع العلم أن عامة المسلمين الذين يقيمون شعائر الدين وهم سالمون من الشركيات، إنما هم على الفطرة، ويدخلون فى سواد الأمة وأهل السنة، فى أى بلد ومكان كانوا.

وأهل السنة (والله أعلم) فى آخر الزمان ليسوا أكثرية؛ لأن الرسول ﷺ وصفهم بأنهم طائفة، وأنهم الغرباء، وأنهم عصابة، وأنهم فرقة واحدة من ثلاث وسبعين فرقة[٢].

وهكذا تسقط دعوى بعض الأشاعرة والماتريدية المعاصرين، بأنهم أهل السنة؛ لأنهم الأكثرون فى بلاد المسلمين، كما أن الأكثرية ليست دليلًا كافيًا على الصواب، إنما العبرة باتباع الرسول ﷺ والتمسك بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ واتباع هدى الصحابة والتابعين وأئمة الهدى الأعلام فى العصور الثلاثة الفاضلة، والذين اتبعوهم واقتفوا آثارهم، ولم يغيروا ولم يبدلوا إلى يوم الدين مهما قلّوا.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى: فإن الأكثرية من المسلمين اليوم هم العامة الذين يغلب عليهم الجهل، وعدم الإلمام بتفصيلات العقائد، وهؤلاء جمهورهم على الفطرة، والأصل فيهم البراءة وسلامة الاعتقاد، ومن كان هذا وصفه فهو داخل

---

(١) هذا الحديث مستفيض عن جمع من الصحابة أخرجاه فى الصحيحين وغيرهما بألفاظ كثيرة. انظر: صحيح البخارى -فتح البارى- كتاب المناقب- باب ٢٧- (٦/ ٦٣٤). وكتاب الاعتصام باب ١٠ (١٣/ ٢٩٣). وكتاب التوحيد- باب ٢٩ (١٣/ ٤٤٢). وصحيح مسلم- كتاب الإمارة -باب ٥٣- الأحاديث/ ١٩٢٠- ١٩٢٤ (٣/ ١٥٢٣- ١٥٢٥).

(٢) انظر الحديث السابق.

فى سواد المسلمين أهل السنة، ما لم تجتلهم شياطين البدع والخرافات، وشياطين الفرق والطرق والأهواء، ودعاة الضلالة. والله أعلم.

(باب مصدر التلقي عند الأشاعرة)

إن موضوع مصدر التلقي لهو من أهم وأخطر القضايا الاعتقادية، بل هو بمنزلة الأساس الذي تقوم عليه سائر الاعتقادات، والأصل الذي تتفرع عنه سائر المناظرات.

وأهل السنة والجماعة فى هذه القضية على المنهاج الواضح، والمحجة البيضاء، وهي أن مصدر العلم عن الله، وما يتفرع عنه من أنواع التعبدات جميعها إنما هو الوحي، ومن خلال الوحي نعلم قيمة العقل ومهمته ومجاله، ألا وهي الاجتهاد فى فهم النصوص وكيفية العمل بها، لا في قبولها أو ردها، فهو الآلة التي وهبنا الله إياها لنسير بها على هدى وحيه المعصوم، وما كان للآلة أن تتعارض مع المنهج ولا أن تعترض عليه؛ لأن التعارض اتهامٌ لمن أنزل الوحي وخلق الآلة، والاعتراض متردٌ على الربوبية، وإنكارٌ للعبودية.

وقد سارت القرون المفضلة على هذه القاعدة البلجاء، فنالت قمة المجد والسعادة فى الدارين، فلما أطلّت الفتن والبدع برأسها، ثم تمكنت من التوغل فى عقول السلاطين فى عصر المأمون إلى المتوكل دارت أكبر معركة فكرية فى التاريخ الإسلامي، وكان موضوعها هو هذه القضية الكبرى (أيهما نقدم: النقل والاتباع، أم العقل والابتداع؟).

وهو الموضوع الذي تمثل فى أعظم مظاهره فى مسألة (القول بخلق القرآن)، ووقف السلاطين والوزراء والجند والجلادون مع الرأي الثاني، ووقف أحمد بن

حنبل والحق مع الأول.

وكان موقف الإمام الثابت خلال المحنة كلها هو قوله: «أعطوني شيئًا من كتاب الله وسنة رسوله». فإن جاءوا بظواهر من القرآن قال: «أعطوني شيئًا من السنة، وأقوال الصحابة». فكانت السياط تلهب ظهره حتى يغمى عليه، فإذا أفاق امتحنوه فأعاد العبارة نفسها، فيجلدونه حتى يغمى عليه ثانيةً، وهكذا ... وصمد على هذا الموقف حتى اندحرت جيوش البدعة، وتكسرت راياتها، واستيقظت الأمة من جديد لتعرف أصل المعركة ودوافعها.

إن الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ كان على يقينٍ تامٍّ بأن القضية ليست كلمة اعتراف يقولها المرء معللًا في نفسه بدواعي الإكراه، وتحميل النفس ما لا يطاق من العذاب، وينتهي الأمر؛ ولكن المسألة أكبر من كل قضايا الخلاف الفكري في التاريخ، إنها مسألة: أيهما المتبع وأيهما مصدر التلقي، الوحي أم غيره؟ ولا بد للأمة أن تعلم أن أصل الخلاف هو هذا، وأن التسليم بقضيةٍ واحدةٍ لغير الوحي يؤذن بإقصاء هذا المصدر كله.

وإزاء هذه المسألة هانت نفس أحمد بن حنبل عليه وتهون كل النفوس، وهذا النوع الفريد من المناظرة هو أحسن أنواع المناظرات وأفضلها، ومن أراد إفحام أي زائغ أو مبتدع فليجعل هذا هو الأصل والقاعدة، ثم ليناظرهم بعد ذلك بما يشاء، كما فعل الإمام نفسه في مجلس الخليفة وفي كتبه.

على أن الحقيقة الكبرى التي يجهلها هؤلاء المعارضون للوحي - وهي التي سطرها أحمد نفسه في رسالة الرد على الجهمية - أن الذي تعارض مع الوحي ليس العقل بذاته، ولكن استخدامهم المنكوس له، أما الثابت قطعًا بواقع الجيل الأول الذي هو أعظم الناس عقولًا، وأصفاها فكرًا، وبواقع الصراع الفكري في التاريخ

الإسلامي كله، وبالاستقراء المستقصى؛ فهو أن العقل الصحيح لا يمكن أبدًا أن يتعارض مع النقل الصحيح. وهذا هو موضوع السِّفر العظيم الذي كتبه شيخ الإسلام ابن تيمية (موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول).

ولسنا في مقام الإفاضة في هذا الموضوع الجلل، وإنما غرضنا عرض مذهب الأشاعرة في القضية من خلال نصوص كتبهم تأصيلًا وتطبيقًا.

إن منهج الأشاعرة في هذه القضية يقوم على (القانون الكلي) الذي وُضعت مبادئه وبذوره في كتابات الباقلاني (ت٤٠٣هـ)، والجويني (ت (٤٧٨) هـ)، وستأتي النقول عنهما عما قليل، ثم جاء أبو حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ) فألف كتابه (قانون التأويل)، وأعقبه الفخر الرازي (ت٦٠٦هـ) الذي وضع هذا القانون في صورة مقدمات موجزة، وعليه عوَّل من بعده كصاحب (المواقف) وشراحه.

وهذا القانون هو الذي صدر به شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ كتابه المشار إليه.

وإليك نصّ القانون من أصل كلام صاحبه.

يقول الرازي في (أساس التقديس): «الفصل الثاني والثلاثون في أن البراهين العقلية إذا صارت معارضة بالظواهر التقلية فكيف يكون الحال فيها؟.

اعلم أن الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت شيء، ثم وجدنا أدلة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك، فهناك لا يخلو الحال من أحد أمور أربعة:

- إما أن يُصَدِّقَ مقتضى العقل والنقل، فيلزم تصديق النقيضين وهو محال.

- إما أن يَبْطُل، فيلزم تكذيب النقيضين وهو محال.

- وإما أن يصدق الظواهر النقلية، ويكذب الظواهر العقلية، وذلك باطل؛ لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع وصفاته، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول ﷺ وظهور المعجزات على

محمد ﷺ.

ولو جوَّزنا القدح في الدلائل العقلية القطعية صار العقل متهمًا غير مقبول القول، ولو كان كذلك لخرج أن يكون مقبول القول في هذه الأصول، وإذا لم تثبت هذه الأصول خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة.

فثبت أن القدح في العقل لتصحيح النقل يفضي إلى القدح في العقل والنقل معًا، وأنه باطلٌ، ولما بطلت الأقسام الأربعة لم يبق إلا أن يقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة بأن هذه الدلائل النقلية إما أن يقال: إنها غير صحيحة، أو يقال: إنها صحيحة إلا أن المراد منها غير ظواهرها.

ثم إن جوَّزنا التأويل واشتغلنا على سبيل التبرع بذكر تلك التأويلات على التفصيل، وإن لم يجز التأول فوّضنا العلم بها إلى الله تعالى.

فهذا هو القانون الكلي المرجوع إليه في جميع المتشابهات. وبالله التوفيق» اهـ.

ويقول الجويني في (الإرشاد): «واعلموا وفقكم الله تعالى أن أصول العقائد تنقسم إلى:

١ - ما يدرك عقلًا، ولا يسوغ تقدير إدراكه سمعًا.

- وإلى ما يدرك سمعًا، ولا يتقدر إدراكه عقلًا.

- وإلى ما يجوز إدراكه سمعًا وعقلًا.

- فأما ما لا يدرك إلا عقلًا، فكل قاعدة في الدين تتقدم على العلم بكلام الله تعالى، ووجوب اتصافه بكونه صدقًا، إذ السمعيات تستند إلى كلام الله تعالى، وما يسبق ثبوته في الترتيب ثبوت الكلام وجوبًا، فيستحيل أن يكون مدركه السمع.

- وأما ما لا يدرك إلا سمعًا، فهو القضاء بوقوع ما يجوز في العقل وقوعه، ولا يجب أن يتقرر الحكم بثبوت الجائز ثبوته فيما غاب عنا إلا بسمع.

ويتصل بهذا القسم عندنا جملة أحكام التكليف، وقضاياها من التحسين والتقبيح، والإيجاب والحظر، والندب والإباحة.

- وأما ما يجوز إدراكه عقلًا وسمعًا، فهو الذي تدلّ عليه شواهد العقول، ويتصور ثبوت العلم بكلام الله تعالى متقدمًا عليه. فهذا القسم يتوصل إلى دركه بالسمع والعقل».

«ونظير هذا القسم إثبات جواز الرؤية، وثبات استبداد الباري تعالى بالخلق والاختراع وما ضاهاهما..

فإذا ثبتت هذه المقدمة فيتعيّن بعدها على كل معتنٍ بالدين واثق بعقله أن ينظر فيما تعلقت به الأدلة السمعية:

- فإن صادفه غير مستحيل في العقل، وكانت الأدلة السمعية قاطعةً في طرقها لا مجال للاحتمال في ثبوت أصولها، ولا في تأويلها، فما هذا سبيله فلا وجه إلا القطع به.

- وإن لم تثبت الأدلة السمعية بطرق قاطعة، ولم يكن مضمونها مستحيلًا في العقل، وثبتت أصولها قطعًا، ولكن طريق التأويل يجول فيها، فلا سبيل إلى القطع، ولكن المتدين يغلب على ظنه ثبوت ما دلَّ الدليل السمعي على ثبوته وإن لم يكن قاطعًا.

- وإن كان مضمون الشرع المتصل بنا مخالفًا لقضية العقل، فهو مردودٌ قطعًا بأن الشرع لا يخالف العقل، ولا يتصور في هذا القسم ثبوت سمع قاطع، ولا خفاء به».

ويقول السنوسي في (شرح الكبرى): «ما أخبر الشرع به وكان ظاهره مستحيلًا عند العقل، فإنا نصرفه عن ظاهره المستحيل؛ لأنا نعلم قطعًا أن الشرع لا يخبر بوقوع

ما لا يمكن وقوعه، ولو كذبنا العقل في هذا وعملنا بظاهر النقل المستحيل لأدى ذلك إلى انهدام النقل أيضًا؛ لأن العقل أصل لثبوت النبوات التي يتفرع عنها صحة النقل، فلزم إذن من تكذيب العقل تكذيب النقل».

ولست أرى ما يدعوني إلى التعليق على هذا الكلام بالرد والنقض؛ فإن الاطلاع عليه ومعرفته كافيان في إبطاله، وما على من يؤمن بالله واليوم الآخر ويعظم آيات الله وكلام رسوله، ولا يقدم بين يدي الله ورسوله، ويؤمن أنه لا خيرة له إذا قضى الله ورسوله أمرًا، إلا أن يقرأ هذا الكلام، فيرفضه دون نقاش ولا تردد.

ورحم الله ابن القيم فقد جعل هذا القانون هو الطاغوت الثاني، وكسره بأكثر من أربعين وجهًا مقتبسًا من كلام شيخ الإسلام، وبيَّن أن تأصيل هذا الأصل الطاغوتي هو مفرق الطريق بين أهل السنة والجماعة وبين الأشاعرة، وأن حال الأشاعرة في هذا يشبه تمامًا حال المنافقين الذين دعوا إلى حكم الله ورسوله فرفضوه، وأرادوا التحاكم إلى الطاغوت، فلما ضُبطوا أقسموا أنهم ما قصدوا إلا الإحسان والتوفيق، والأشاعرة يزعمون أن هذا منهم إحسانٌ وتوفيقٌ بين العقل والنقل.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ في نونيته المشهورة: (وقد آثرت نقلها لاشتمالها على موجز مذهب السلف أيضًا):

يا قوم تدرون العداوة بيننا من أجل ماذا في قديم زمان
إنا تحيزنا إلى القرآن والـ نقل الصحيح مفسر القرآن
وكذا إلى العقل الصريح وفطرة الرحمن قبل تغير الإنسان
هي أربع متلازمات بعضها قد صدقت بعضًا على ميزان
والله ما اجتمعت لديكم هذه أبدًا كما أقررتمُ بلسان
إذ قلتم العقل الصحيح يعارض الـ منقول من أثرٍ ومن قرآن

فنقدم المعقول ثم نصرف الـ منقول بالتأويل ذي الألوان

فإذا عجزنا عنه ألغينا ولم نعبأ به قصدًا إلى الإحسان

ولكم بذا سلفٌ لهم تابعتمُ لما دعوا للأخذ بالقرآن

صدوا فلما أن أصيبوا أقسموا لمرادنا توفيق ذي الإحسان

هذا وقد رتب الأشاعرة على هذا الطاغوت، وفرعوا عنه من الأصول المنهجية الباطلة ما لا يتسع المجال لذكره، وحسبنا الإشارة إلى بعض ذلك؛ فمنها:

- عدم إفادة النصوص لليقين.
- التأويل.
- إسقاط قيمة النصوص في مجال العقيدة.

وهذه القضايا متلازمة، لكننا سنفصلها حسب ترتيبها.

*** اعتقادهم أن نصوص الوحي لا تفيد اليقين**

انطلاقًا من قانون تقديم - بل تحكيم - العقل، بحث الأشاعرة موضوع مجال الوحي واختصاصه حسب القسمة المنطقية الثلاثية لموارد الأدلة التي نقلها عمَّا قليل.

وليست محاولة تحديد مجالات الوفاق والخلاف بين العقل والنقل إلا مظهرًا من مظاهر (الوسطية)، أو (التوفيقية) التي يتبنَّاها الأشاعرة ويدعونها.

ذلك أن المذهب الأشعري منذ تأسيسه قام على فكرة (الوسطية) بين المعتزلة والسلف، تلك الفكرة التي تمثلت أوضح تمثل في القانون المذكور سابقًا.

ولكن الواقع هو أن هذه (الوسطية) لم تكن سوى أسلوب توفيقي غير ناجح، وكما قيل: (من أراد التوفيق لم يحالفه التوفيق). ذلك أن تباعد ما بين المنهجين: السلفي والاعتزالي كفيلٌ بأن يحكم على أي محاولة توفيقية بالإخفاق.

وكانت النتيجة هي ظهور مذهب - أو منهج - ثالث ملفَّق، يقوم نسيجه على قضايا متعارضة، بل متناقضة في كثير من الأحيان، وبذلك أصبح محط النقد الشديد من أتباع السلف وأتباع التفلسف والاعتزال سواء.

لقد أراد الأشاعرة التوفيق بين الأصول السلفية في التعامل مع نصوص الوحي، وبين الأسس الفكرية الاعتزالية القائمة على معايير ومنطلقات خاصة للتحكم في النصوص، وهذه المعايير الاعتزالية تعتمد على سلسلة من عمليات الفصل - أو البتر - الاعتباطية، تسندها قواعد اصطلاحية أحدثها المعتزلة أنفسهم في علوم اللغة والبيان والمنطق.

وسوف نضطر إلى عرض موجز لذلك نظرًا لأهميته في المقارنة بالمنهج الأشعري:

- الفصل بين السنة والقرآن:

وإن شئت فقل: فصل بعض الوحي (الشرح) عن البعض الآخر (المتن أو النص)، فالسنة كثيرًا ما تحدد معاني القرآن تحديدًا قاطعًا لا مجال معه للبحث في المعاني اللغوية المجردة لألفاظ القرآن، ولكن لما كان المعتزلة أبعد الناس عن السنة علمًا وعملًا أسقطوا دلالتها جملة.

- الفصل بين النص القرآني والمنهج الكلي:

فالآية المعينة ليست سوى حلقة من حلقات متسقة تشكل منهجًا كليًّا في الاعتقاد أو السلوك، مثل منهج الإيمان بصفات الله، أو منهج الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لكن المعتزلة يجتزئون هذه الآية دون النظر إلى روابطها ومكانها من المنهج المتكامل، بل كثيرًا ما يجتزئون اللفظة الواحدة دون النظر لموقعها من مدلول الآية نفسها.

- بعد هذا يأتون بتلك الجملة أو اللفظة المفصولة المجردة، فيطبقون عليها قواعد أو قوالب اصطلاحية كان للمعتزلة أنفسهم اليد الطولى في تقريرها، كقواعد علوم البلاغة مثلًا.

فإذا وضعنا في الاعتبار سعة اللغة العربية؛ ظهر أنه يمكن بالنظر إلى الألفاظ وحدها دون اعتبارٍ لمقاصد المتكلم، أو القرائن الظاهرة أن تقبل الجملة أو اللفظة أكثر من احتمال.

ومهما قيل: (إن بعض الاحتمالات أقوى من بعض)؛ فإن مجرد قبول الاحتمال - لا سيما عندما يكون التعسف والتشهي هو الأصل - يكفي وحده في الحكم على مدلول النص بأنه ظني!!.

٤ - بعد تقرير الحكم بأن النص ظني، يحاكمونه - ون كان محكمًا في الأصل - إلى نصٍ متشابه، أي عكس المنهج السلفي، وليس مرادهم التحاكم إلى النصوص؛ ولكن لأن بعض احتمالات المتشابه تتفق مع مقرراتهم وأصولهم العقلية التي قررت وأصِّلت سلفًا وفق منهج بعيد كل البعد عن النصوص. - فلمَّا دعموا دلالة المتشابه - بعد إخضاع المحكم لها - بالقاعدة العقلية، أوهموا الناس أنهم وفقوا بين العقل والنقل، وجعلوا من هذا التوفيق قاعدة كلية منضبطة، وألزموا كل أحد بالرد إليها، والتحاكم إليها[1].

---

(١) مثال ذلك صفة (اليد):

فإن المعتزلة طبقوا ما أسلفنا أعلاه ابتداء من فصل القرآن عن السنة حيث ورد النص النبوي صريحًا في مثل حديث: (كتب التوراة بيده). انظر كتاب التوحيد لابن خزيمة (/ ١٢٦)، ومرورًا بفصل الآية عن المنهج، فإن آية {بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ} [المائدة: (٦٤)] جزءٌ من منهج الإيمان بصفات الله الكلي القطعي، وهم قطعوا النظر عن هذا المنهج بالكلية.

=

وقد أدى هذا بطبيعة الحال إلى إسقاط قيمة النصوص جملة، وهي نتيجة يشترك فيها الأشاعرة معهم، لكن (الوسطية الأشعرية) لم تصل إلى هذه النتيجة مباشرة، بل بواسطة تقرير قاعدتين خطيرتين هما:

- عدم إفادة النصوص لليقين. (وهو موضوعنا هنا).

=

ثم اجتزاء اللغة كما في قولهم: إن اليد في اللغة تأتي بمعنى النعمة والقدرة. ثم الرد إلى المعنى المتشابه أو قواعد البلاغة مثل قولهم: إن قوله تعالى: {وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ} [الإسراء: (٢٩)] مجازٌ؛ لأن المراد الإنفاق، فكذلك قوله: {بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ}، وتجاهلوا أن الآية المتعلقة بالإنسان لا تتفي أن يكون للإنسان يد، بل لفظة (اليد) فيها حقيقية، وإن كان المعنى الكلي للآية يتعلق بالإنفاق.

فكذلك اليدان في قوله تعالى: {بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ} هي صفةٌ حقيقيةٌ لله، مع أن المعنى الكلي للآية في الإنفاق.

ثم التسعف في تطبيق اللغة نفسها، فإن التثنية في قوله: {بَلْ يَدَاهُ}، وقوله: {لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ} [ص: (٧٥)] لا تحتمل المجاز - أي القول بأنها النعمة أو القدرة - لأن المصدر لا يثنى.

ولهذا قال الإمام الدارمي: إن اليهود أثبتوا يدين مغلولتين، والله تعالى أثبت يدين مبسوطتين، فجاء المعطلة (من الجهمية والمعتزلة والأشاعرة) فقالوا: ليس له يدان أصلًا.

وقل مثل ذلك في قولهم: إن القرآن مخلوق، ثم استدلالهم بكلمة (جعل) في قوله: {إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا} [الزخرف:].

ومثله نفيهم للاستواء، واستدلالهم بالبيت السائب:

قد استوى بشر على العراق ... من غير سيف أو دم مهراق

واستدلالهم على نفي الرؤية بأنهم وفّقوا بين القواطع العقلية وين قوله تعالى: {لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ} [الأنعام: ١٠٣] ونحوها. وهكذا في كل الصفات.

- التأويل. (وهذاالموضوع التالي لهذا).

فأما عدم إفادة النصوص لليقين؛ فإنه يرجع في الأصل إلى تحديد مجال الوحي واختصاصه حسب القسمة المنطقية للمطالب - أي موارد الأدلة -، وهي كما قال صاحب (المواقف):

«ثلاثة:

أحدها: ما يمكن؛ أي لا ما لا يمتنع عقلًا إثباته ولا نفيه، نحو جلوس غراب الآن على منارة الإسكندرية (عبارة الرازي في الأساس: على جبل قاف) فهذا لا يمكن إثباته إلا بالنقل.

الثاني: ما يتوقف عليه النقل، مثل وجود الصانع، ونبوة محمد، فهذا لا يثبت إلا بالعقل؛ إذ لو ثبت بالنقل لزم الدور.

الثالث: ما عداهما (أي ما يمكن إثباته بالعقل، ولا يتوقف عليه النقل) نحو الحدوث ...».

ومعنى هذا التقسيم بجلاء: هو أن نصيب الوحي لا يعدو القضايا المجردة التي يتخلى عنها العقل - لا تفضلًا منه، ولكن - لأنها مما لا يترتب على ثبوته وانتفائه شيءٌ، ويستحيل العلم عنها من طريقه كما في مثال الخراب، ولكنهم لا يقفون عند هذا الحد - من حصر دائرة الوحي -؛ بل يتعدونه إلى البحث في مدى إفادة نصوص الوحي، أهي توصل إلى اليقين في هذه الدائرة، كما توصل الأدلة العقلية إليه في مجالها، أم أن غاية ما تفيده هو الظن؟.

يقول المؤلف نفسه بعد ذكر الأقسام الثلاثة المنقولة آنفًا: «الدلائل النقلية هل تفيد اليقين؟. قيل: لا؛ لتوقفه على العلم بالوضع والإرادة.

والأول (العلم بالوضع) إنما يثبت بنقل اللغة والنحو والصرف، وأصولها تثبت

برواية الآحاد، وفروعها بالأقيسة، وكلامها ظنيان.

والثاني (الإرادة) يتوقف على عدم النقل والاشتراك، والمجاز والإضمار، والتخصيص والتقديم والتأخير، والكل لجوازه بانتفائه، بل غايته الظن».

ومن مفهوم كلامه قد يَرِد عليهم هذا السؤال:

إذا استطعنا أن نصل إلى ما نقطع به في العلم بالوضع والإرادة - وهذا على سبيل الافتراض منا، أما بحسب كلامه فمن أين لنا بالقطع - فهل تفيدنا النصوص اليقين؟.

فجوابهم: كلا. فإن القاضي (العقل) ما يزال ينتظر دوره، وما سبق إنما هو تحقيق مع المتهم.

وإليك بقية كلامه: «ثم بعد الأمرين لا بد من العلم بعدم المعارض العقلي؛ إذ لو وجد لقدم على الدليل النقلي قطعًا؛ إذ لا يمكن العمل بهما ولا بنقيضهما، وتقديم النقل على العقل إبطالٌ للأصل بالفرع، وفيه إبطالٌ للفرع، وإذا أدى إثبات الشيء إلى إبطاله كان مناقضًا لنفسه، فكان باطلًا».

وهذا الكلام تلخيص للقانون الكلي السابق، فلا حاجة للتعليق عليه، فلنتابع كلامه: «لكن عدم المعارض العقلي غير يقيني؛ إذ الغاية عدم الوجدان، وهو لا يفيد القطع بعدم الوجود».

أي حسب المثال السابق: إنه مع كون القاضي (العقل) لا يملك دليلًا على إدانة المتهم (النص)، فهو لا يحكم ببراءته؛ إذ ربما ظهر له ولو بعد سنين صدق التهمة.

وعليه؛ فالنتيجة النهائية هي بنص قوله: «فقد تحقق أن دلالتها (أي نصوص الوحي) تتوقف على أمورٍ ظنيةٍ، فتكون ظنيةً؛ لأن الفرع لا يزيد على الأصل في القوة».

وعلى هذا الحكم إذن هو (السجن إلى أجل غير مسمى، إن لم نقل السجن

المؤبد) أي إيقاف العمل بالنصوص في العقيدة إلى أجل غير مسمى، بل إلى الأبد؛ لأن العقيدة مبناها على اليقين والقطع، ودلالة النصوص ستبقى ظنيةً إلى الأبد؛ لأنه علق الأمر على العلم بعدم الوجود، لا على عدم الوجدان، والعلم بعدم الوجود مستحيلٌ، والتعليق على المستحيل إبطالٌ للقضية من أصلها.

ولكن الرجل لم يستقر على هذا بل قال: «والحق أنها قد تفيد اليقين بقرائن مشاهدة أو متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات، فإنا نعلم استعمال لفظ الأرض والسماء ونحوهما في زمن الرسول في معانيها التي تراد منها الآن، والتشكيك فيه سفسطة».

فالحمد لله على أن القوم لا يزال لديهم خير، وأنهم إذا وجدوا في كلام الله ورسوله كلمة أرض أو سماء عرفوا أنها هي هذه الأرض والسماء!!.

على أنه لم يدع فرحتنا بهذا تتم، بل استدرك قائلًا: «نعم في إفادتها اليقين في العقليات نظرٌ؛ لأنه مبنيٌّ على أنه هل يحصل بمجردها الجزم بعدم العارض العقلي؟ وهل للقرينة مدخل في ذلك؟ وهما مما لا يمكن الجزم بأحد طرفيه».

وهكذا أعادنا مرةً أخرى إلى احتمال وجون معارض عقلي، وما علينا إلا التسليم!!.

ولنأت بمثالٍ من كلامه تطبيقًا لما قرر وأصَّل.

يقول في الموقف الخامس (الإلهيات): «المرصد الثاني في تنزهيه: وهي الصفات السلبية، وفيه مقاصد:

المقصد الأول: أنه تعالى ليس في جهة، ولا في مكان. وخالف فيه المشبهة، وخصصوه بجهة الفوق ...».

ثم قال: «واحتج الخصم بوجوه: (وذكر أربعة عقلية ثم قال):

«الخامس: الاستدلال بالظواهر الموهمة للتجسيم من الآيات والأحاديث نحو: قوله تعالى: {الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى} [طه: ٥]. {وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا} [الفجر: (٢٢)]. {فَإِنِ اسْتَكْبَرُوا فَالَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ} [فصلت: (٣٨)]. {إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ} [فاطر: ١٠]. {تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ} [المعارج:]. {هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَاتِيَهُمُ اللهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ} [البقرة: ٢١٠]. {أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ} [الملك: ١٦].

{ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى ٨ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى ٩} [النجم: ٨ – ٩]. وحديث النزول، وقوله ﷺ للجارية الخرساء: (أين الله؟ فأشارت إلى السماء فقرر، فالسؤال والتقرير يشعران بالجهة.

والجواب: أنها ظواهر ظنية لا تعارض اليقينيات.

ومهما تعارض دليلان وجب العمل بهما ما أمكن، فتؤول الظواهر إما إجمالًا، ويفوض تفصيلها إلى الله، كما هو رأي من يقف على (إلا الله)، وعليه أكثر السلف كما روي عن أحمد (كذا): الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة، والبحث عنها بدعة (كذا).

وأما تفصيلًا كما هو رأي طائفة، فتقول: الاستواء: الاستيلاء، نحو: قد استوى عمرو (كذا! والمعروف: بشر) على العراق، والعندية بمعنى الاصطفاء والإكرام، كما يقال: فلان قريبٌ من الملك، {وَجَاءَ رَبُّكَ}: أتى أمره، و {إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ} أي: يرتضيه، فإن الكلم عَرَضٌ يمتنع عليه الانتقال، و {مَنْ فِي السَّمَاءِ} أي: حكمه، أو سلطانه، أو مَلَكٌ مُوكَلٌ بالعذاب.

وعليه فقس ...».

ولن نقف الآن عند ما في هذا الكلام من جهل، وتحريف، وتأويل، وتعطيل؛ بل

نكتفي بالمقصد الأصلي، وهو دلالة النصوص وإفادتها اليقين:

فهذه عشرة أدلة نصية - منها ثمان آيات، وحديثان صحيحان - يوردها جميعًا ثم ينسفها كلها بعبارةٍ واحدةٍ فقط: «أنها ظواهر ظنية لا تعارض اليقينيات»!!.

نعوذ بالله من الجرأة على الله ورسوله.

* لم يكتف الأشاعرة بتحكيم العقل في النص، بل حكَّموا معيارًا آخر، كان لتحكيمه أسبابٌ خاصة، وهو معيار الكشف والذوق والإلهام والفيض.

ذلك أن دعاة البدعة والضلال لما أعرضوا عن التمسك بالوحي، وجعلوا نصوصه غرضًا لسهامهم، وتناولوها على مشرحة النقد والأخذ والرد، كان لا بد أن يتلقوا عن غير الله ورسوله من مصادر التلقي الأخرى، فظهر تباين نزعاتهم بحسب تباين مشاربهم الفكرية، فالذين أخذوا عن اليونان والصابئة - وهم الأكثرون - حكموا العقل، وإن أردت الصحة فقل: حكموا التخرصات والظنون والآراء.

والذين نقلوا عن البراهمة والمجوس والنصارى حكموا الكشف والذوق، وإن شئت فقل: أضغاث الأحلام، وهوس المخبولين.

لقد كانت مصيبة كبرى تلك التي جاء بها المتصوفة حينما فتحوا مصدرا جديدًا للتلقي بقاعدة (حدثني قلبي عن ربي)، وهاجموا أشد ما هاجموا أهل الحديث والأثر - رمز التمسك بالوحي - قائلين: أخذتم علمكم ميتًا عن ميت، وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت، يقول أمثالنا: حدثني قلبي عن ربي. وأنتم تقولون: حدثني فلان (وأين هو؟ قالوا: مات) عن فلان (وأين هو؟ قالوا: مات).

فإن قيل: إن موقف الصوفية من هذه القضية معروفٌ، ولكن ما علاقة ذلك بالأشاعرة؟.

فالجواب: أن ارتباط الأشاعرة بالتصوف، وامتزاج كل من المنهجين بالآخر أمرٌ

يشهد له واقع نشأة كلا المذهبين وأعلام رجاله، ولسنا في مقام الإفاضة هنا، ولكننا نشير إشارات سريعة فنقول:

- شيخ المذهب أبو الحسن الأشعري في مرحلة ما قبل توبته ورجوعه إلى مذهب السلف - وهي المرحلة التي لا يعترف الأشاعرة بسواها، ولا يقتدون به في غيرها - كان مريدًا للصوفية، متتلمذًا على الجنيد (توفي ٢٩٧هـ، والأشعري توفي ٣٢٤هـ على الراجح) وها هي ذي نونية الأشعري المتعصب ابن السبكي صاحب الطبقات، نسوق شواهد منها مع الاعتذار عن الإثقال بها قال في الطبقات (٣/ ٣٨٠-٣٨١):

وأتى أبو الحسن الإمام الأشعري ... مبينًا للحق أي بيان
ومناضلًا عمَّا عليه أولئك الـ ... أسلاف بالتحرير والإتقان
يقفو طرائقهم ويتبع حارثًا ... أعني محاسب نفسه بوزان
فلقد تلقى حسن منهجه عن الـ ... أشياخ أهل الدين والعرفان
فلذاك تلقاه لأهل الله ينـ ... صر قولهم بمهندٍ وسنان
مثل ابن أدهم والفضيل وهكذا ... معروفٌ المعروف في الإخوان
ذو النون أيضًا والسري وبشرٌ ... بن الحارث الحافي بلا فقدان
وكذلك الطائي ثم شقيق الـ ... بلخي وطيفورٌ كذا الداراني
والتستري وحاتم وأبو ترا ... ب عسكر فاعدد بغير تواني
وكذاك منصور بن عمار كذا ... يحيى سليل معاذ الرباني
فلديهم حسن اعتقاد مثل ما ... لهمُ به التأييد يوم رهان
لم لا يتابع هؤلاء وشيخه الـ ... شيخ الجنيد السيد الصمداني
عنه التصوف قد تلقى فاغتذى ... وله به وبعلمه نوران

ويسرد آخرين ثم يقول:

وكذاك أصحاب الطريقة بعده ... ضبطوا عقائده بكل عنان

وتتلمذ الشبلي بين يديه وابـ ... ـن خفيف والثقفي والكتاني

وخلائق كثروا فلا أحصيهم ... وربوا على الياقوت والمرجان

الكل معتقدون أن إلهنا ... متوحد فرد قديم داني

حيٌ عليمٌ قادرٌ متكلمٌ ... عالٍ ولا نعني علو مكان (؟!)

ثم استمر في سرد عقيدة الأشاعرة على أساس أنها اعتقاد هؤلاء جميعا.

ونحن نعلم أن الأشاعرة كثيرًا ما يدَّعون لمذهبهم من الأعلام من ليس عليه، كما هو الشأن في هؤلاء الذين نفى عنهم شيخ الإسلام في (الاستقامة) ما نُحِلَ لهم، مستشهدًا بكلام قدماء الصوفية أنفسهم، كالكلاباذي والسلمي.

ولكن شاهدنا هنا هو ارتباط الأشعرية بالتصوف في الجملة، وتلمذة أبي الحسن عليهم، وتلمذتهم عليه.

٢ - تلميذه الأكبر: أبو الحسن الباهلي - الذي كان له ولزميله: أبو عبد الله بن مجاهد اليد الطولى في نشر المذهب - كانت له من أحوال الصوفية غرائب، ننقل منها ما ذكره ابن عساكر في (تبيين كذب المفتري على الإمام الأشعري)، وتبعه ابن السبكي أيضًا: وهي أنه كان يتحجب عن الرجال، وحتى عن نساء بيته، وتظهر عليه خبالات الصوفية، يقول عنه تلميذه القاضي أبو بكر الباقلاني - كما نقلا -: «كنت أنا وأبو إسحاق الإسفرائيني وابن فورك معًا في درس الشيخ الباهلي، وكان يدرس لنا في كل جمعة مرةً واحدةً، وكان منا في حجاب يرخي الستر بيننا وبينه كي لا نراه، وكان من شدة اشتغاله بالله مثل والهٍ أو مجنون (!!)، لم يكن يعرف مبلغ درسنا حتى نذكره ذلك».

وقال أبو الفضل محمد بن علي الصعلكي: «كان الباهلي يُسأل عن سبب النقاب، إرساله الحجاب بينه وبين هؤلاء الثلاثة، كاحتجابه عن الكل، فإنه كان يحتجب عن كل واحد؟. فأجاب: إنهم يرون السوقة وهم أهل الغفلة، فيروني بالعين التي يرون أولئك بها (!!)».

قال: «وكانت له أيضًا جارية تخدمه، فكان حالها أيضًا معه كحال غيرها؛ من الحجاب، إرخاء الستر بينه وبينها».

فهذا شيخ المذهب الثاني، وهؤلاء التلاميذ أساطين المذهب الذين نشروه وفلسفوه، وهذا حالهم!!.

- كان ممن أخذ عن الباهلي وابن مجاهد وطبقتهم المتصوف أبو علي الدقاق، وله تتلمذ الصوفي المشهور أبو القاسم القشيري صاحب المصنفات الصوفية المشهورة، وتلميذ أبي عبد الرحمن السلمي، الذي نقض شيخ الإسلام كتابه (الرسالة) بكتاب (الاستقامة). وبين فيه أنه مخالفٌ لطريقة أئمة السلوك من الصوفية، فضلًا عن أئمة السلف، والقشيري هذا لا يقل افتخار الأشاعرة وتعظيمهم له عن افتخار الصوفية وتعظيمهم، فهو من علماء المذهب المشار إليهم بالبنان، وهو صاحبٌ حميمٌ لأبي المعالي الجويني في السراء والضراء، وحينما تعرض الأشاعرة للعن من فوق المنابر أيام حكم السلاجقة أسوةً بسائر المبتدعة كتب القشيري رسالة (شكاية أهل السنة بحكاية ما نالهم من المحنة). وهي رسالة لها قدرها عند الأشاعرة الغابرين والمعاصرين، وابنه أبو نصر ابن القشيري هو زعيم الأشاعرة في عصره، وصاحب الفتنة التاريخية المشهورة بفتنة ابن القشيري بين الأشاعرة وأهل السنة.

- وفي الطبقة الثالثة للقشيري من الأشاعرة والصوفية يبرز أبو حامد الغزالي، الذي لا يشك في انتمائه أشعريٌّ ولا صوفيٌّ، وتأثر به من بعده، حتى أن تفسير الرازي

ينضح بما في (الإحياء) من شطحات الصوفية، مع غلو الرازي في الكلام والعقليات، وعلى يد الغزالي «انتشر المذهب الأشعري انتشارًا كبيرًا» على حد قول الكوثري. واستبطن الغزالي كتب من سبقه من الصوفية - لا سيما المحاسبي، وأبو طالب المكي، والسلمي، والقشيري، وغيرهم - ونثرها في (الإحياء)، ممزوجة بعلم الكلام، فأسس بذلك اتجاهًا بدعيًّا متميزًا فيه خليطٌ من التجهم والباطنية والتصوف والكلام، ولعل أبرز مثال له هو تلميذه ابن تومرت، مدعي المهدية، وناشر الأشعرية في المغرب. وفي الإحياء أيضًا كتب أبو حامد (قواعد العقائد) - على المنهج الأشعري طبعًا - ووقف عند قضية ما يؤوّل وما لا يؤوّل، وحقيقة ظواهر النصوص وبواطنها، والمعيار الفاصل في هذه الأمور الشائكة، فحاص هنالك وحار، ثم رجح الكشف والنور الإلهي، وجعله هو المعيار.

يقول الغزالي: «وفي هذا المقام لأرباب المقامات إسرافٌ واقتصاد، فمن مسرف في رفع الظواهر انتهى إلى تغيير جميع الظواهر والبراهين أو أكثرها.. [ثم ذكر أن هؤلاء يجعلون كل ما ورد في المغيبات بلسان المقال إنما هو بلسان الحال، كما في سؤال منكر ونكير، ومناظرات أهل الجنة والنار.. الخ] وغلا آخرون في حسم الباب، منهم أحمد بن حنبل ﵁.. [إلى أن يقول]: والظن بأحمد بن حنبل ﵁ أنه علم أن الاستواء ليس هو الاستقرار (!!)، والنزول ليس هو الانتقال (؟)، ولكنه منع من التأويل حسمًا للباب.

وذهبت طائفة إلى الاقتصاد، وفتحوا باب التأويل في كل ما يتعلق بصفات الله سبحانه، وتركوا ما يتعلق بالآخرة على ظواهرها، ومنعوا التأويل فيه، وهم الأشعرية. وزاد المعتزلة عليهم حتى أولوا من صفاته تعالى الرؤية، و ... وجملةً من أحكام الآخرة، ولكن أقروا بحشر الأجساد، وبالجنة، واشتمالها على الملاذّ المحسوسة،

وبالنار واشتمالها على جسم محسوس محرق ...

ومن ترقيهم إلى هذا الحد زاد الفلاسفة، فأوّلوا كل ما ورد في الآخرة، وردوه إلى آلام عقلية وروحانية ... وأنكروا حشر الأجساد».

ثم فصل بين هذه الأقوال جميعها بقوله: «وحدّ الاقتصاد بين هذا الانحلال كله وبين جمود الحنابلة (!) دقيقٌ غامضٌ، لا يطلع عليه إلا الموفَّقُون، الذين يدركون الأمور بنور إلهي لا بالسماع [أي لا بالنصوص السمعية]، ثم إذا انكشفت لهم أسرار الأمور على ما هي عليه نظروا إلى السمع والألفاظ الواردة، فما وافق ما شاهدوه بنور اليقين قرروه، وما خالف أوَّلوه، فأما من يأخذ معرفة هذه الأمور من السمع المجرد فلا يستقر له فيها قدم، ولا يتعين له موقف، والأليق بالمقتصر على السمع المجرد مقام أحمد بن حنبل رَحِمَهُ ٱللَّهُ».

فالأخذ من النصوص عنده يؤدي إلى الاضطراب، وعدم الثبات على شيءٍ، والحل الصحيح، ومعيار ما يؤخذ من الوحي وما يرد هو الرجوع إلى الكشف والذوق والنور الإلهي، مع أن كل ذي عقل يدرك أن هناك إحالة على شيءٍ أكثر اضطرابًا، بل أبعد تصورًا من هذا.

وعلى هذا اعتبر كثيرٌ من متصوفي الأشاعرة القدامى والمعاصرين علماء السلف - كأحمد بن حنبل، والبخاري، وأمثالهما - علماء شريعة، أما المحاسبي والغزالي ومن نهج نهجهم علماء حقيقة.

وعلم الحقيقة عندهم هو كاسمه علم الحقائق، لا الظواهر الزائفة التي يقف عندها علماء الشريعة من المحدثين والفقهاء، وهو المسمَّى (العلم اللدنّي)، الذي يتلقونه بزعمهم عن الحي الذي لا يموت، وإن شئت معرفة هذا المصدر والمعيار فاقرأ ما قاله الغزالي في (الرسالة اللدنية): «اعلم أن العلم الإنساني يحصل من

طريقين: أحدهما: التعلم الإنساني. والثاني: التعليم الرباني ...».

ثم قال: «الطريق الثاني - وهو التعليم الرباني - على وجهين:

الأول: إلقاء الوحي، وهو أن النفس إذا كملت ذاتها يزول عنها دنس الطبيعة، ودرن الحرص والأمل، وينفصل نظرها عن شهوات الدنيا، وينقطع نسبها عن الأماني الفانية، وتقبل بوجهها على بارئها ومنشئها، وتتمسك بجود مبدعها، وتعتمد عزم إفادته، وفيض نوره.

والله تعالى بحسن عنايته يقبل على تلك النفس إقبالًا كليًّا، وينظر إليها نظرًا إلهيًّا، ويتخذ منها لوحًا، ومن النفس الكلي (؟) قلمًا، وينقش فيها جميع علومه، ويصير العقل الكلي (؟) كالمعلم، والنفس القدسية (؟) كالمتعلم، فيحصّل جميع العلوم لتلك النفس، وينقش فيها جميع الصور من غير تعلم وتفكر ...».

وبعد هذا التفسير القرمطي[1] للوحي. ينتقل للوجه الثاني فيقول: «الوجه الثاني:

---

(١) في مثل هذه المسألة تلتقي الصوفية والنصرانية والباطنية في التلقي والاستمداد من (الأفلاطونية الحديثة)، وهي مدرسة وثنية فلسفية ظهرت قبل المسيح عليه السلام، من أساطيرها أن المنشئ الأزلي الأول تولد منه (العقل الكلي)، وعنه فاض (الروح الكلي)، أو (النفس الكلية)، ومنها تستمد جميع الأرواح والعقول.

وعن هذا الثالوث الوثني الخرافي عبرت الطوائف المذكورة كلٌّ بحسب اصطلاحه.

وكلام الغزالي هذا تجده بنصه، أو بمعناه في رسائل بولس (مؤسس النصرانية المنحرفة)، ورسائل إخوان الصفا الباطنية، وله أيضًا اقتباسات أخرى من مصطلحاتهم أدخلها في العقيدة معبراً عنها بألفاظ قرآنية، مثل: الملكوت، والجبروت، والميزان. نبه إليها شيخ الإسلام في الرد على المنطقين (ص (٤٨٨)) وغيره. ونبه رحمه الله أن من يسمون فلاسفة الإسلام استخدموا جمال الألفاظ القرآنية والتعبيرات العربية في تزويق وتمويه الفلسفة الوثنية، ولولا هذا ما قبلها من المسلمين ... أحد. وانظر إلى كلام الغزالي أعلاه حيث جعل للعلاقة الأفلاطونية بين العقل والنفس الكليين صبغة إسلامية؛ إذ =

هو الإلهام، والإلهام: تنبيه النفس الكلية للنفس الجزئية الإنسانية على قدر صفائها وقبولها وقوة استعدادها.

والإلهام أثر الوحي، فإن الوحي هو تصريح الأمر الغيبي، والإلهام هو تعريضه، والعلم الحاصل عن الوحي يسمَّى علمًا نبويًّا، والذي يحصل عن الإلهام يسمَّى علمًا لدنيًّا.

والعلم اللدني هو الذي لا واسطة في حصوله بين النفس وبين الباري (؟)، وإنما هو كالضوء من سراج الغيب يقع على قلبٍ صافٍ فارغ لطيف.

وذلك أن العلوم كلها حاصلة معلومة في جوهر النفس الكلية الأولى الذي هو في الجواهر المفارقة الأولية المحضة بالنسبة إلى العقل الأول كنسبة حواء إلى آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ، وقد بين أن العقل الكلي أشرف وأكمل وأقوى وأقرب إلى الباري تعالى من النفس الكلية (؟) والنفس الكلية أعز وألطف وأشرف من سائر المخلوقات (؟)، فمن إفاضة العقل الكلي يتولد الإلهام، ومن إشراق النفس الكلية يتولد الإلهام.

فالوحي حلية الأنبياء، والإلهام زينة الأولياء.

فأما علم الوحي فكما أن النفس دون العقل فالولي دون النبي، فكذلك الإلهام دون الوحي فهو ضعيف بنسبة الوحي، قوي بإضافة الرؤيا.

والعلم علم الأنبياء والأولياء، فأما علم الوحي فخاصٌّ بالرسل، موقوف عليهم كما كان لآدم وموسى عليهما السلام وإبراهيم ومحمد صلى الله عليهما وسلم وغيرهم من الرسل.

وفرق بش الرسالة والنبوة: فالنبوة قبول النفس القدسية حقائق المعلومات

=

شبهها بتولد حواء من آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ، تمامًا كما فعل بولس الذي عبر عنها بتولد الابن من الأب ... تعالى الله ودينه عن هذه الوثنيات.

والمعقولات عن جوهر العقل الأول.

والرسالة تبليغ تلك المعلومات والمعقولات إلى المستفيدين والقابلين.

وربا يأتي القبول لنفسٍ من النفوس، ولا يأتي لها التبليغ؛ لعذرٍ من الأعذار، وسببٍ من الأسباب (!!!!).

والعلم اللدني يكون لأهل النبوة والولاية، كما كان للخضر عليه السلام حيث أخبر الله تعالى عنه فقال: {وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا} [الكهف: (٦٥)] (؟).

وقال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب كرم الله وجهه: (أدخلت لساني في فمي (؟؟)، فانفتح في قلبي ألف باب من العلم، مع كل باب ألف باب [فالمجموع مليون باب!!]. وقال: لو وُضعت في وسادة وجلست عليها لحكمت لأهل التوراة بتوراتهم، ولأهل الإنجيل بإنجيلهم، ولأهل القرآن بقرآنهم».

وهذه مرتبةٌ لا تنال بمجرد التعلم الإنساني، بل يتحلى المرء بهذه المرتبة بقوة العلم اللدني».

ثم ذكر حكاية أخرى موضوعة عن علي رضي الله عنه وقال: «فإذا أراد الله تعالى بعبده خيرًا رفع الحجاب بين نفسه وبين النفس التي هي اللوح، فيظهر فيها أسرار بعض المكنونات، وانتقش فيها معاني ذلك المكنونات، فتعبر عنها كما تشاء لمن يشاء من عباده ...».

ثم قال: «لأن الواصلين إلى مرتبة العلم اللدني مستغنون عن كثرة التحصيل وتعب التعليم، فيتعلمون قليلًا، ويعلمون كثيرًا، ويتعبون يسيرًا، ويسترحيون طويلًا».

أما وسيلة الحصول على هذا العلم فهي الخلوة الطويلة، والاحتجاب عن الخلق، مع عدم مشاغلة النفس بأي شيءٍ حتى قراءة القرآن وكتابة الحديث، كما صرح الغزالي وغيره، وأرقى من ذلك عندهم أن يظل يكرر: (هو.. هو..) وهو واقفٌ

على رأسه أيامًا وليالي حتى يسمع أو يرى من يخاطبه، فيتلقى منه، وهذه طريقة الحلاج، وأبي سعيد الفارسي !!.

وأكثر الناس حبًّا للصوفية، ودفاعًا عنهم من القدامى والمعاصرين إنما يعتذر لهم عن هذا المسلك الوثني الشائن بأنهم سئموا تعقيدات علم الكلام وجفافه، فهربوا منه إلى نداوة الوجد والذوق والإلهام، فأما جفاف علم الكلام وتعقيده فلا نشك فيه، ولكن ما الذي ألجأهم للاصطلاء بناره أوَّلًا، ونور النبوة بأيديهم غضٌّ طريٌّ، ثم إذْ ذاقوا حرَّها لِمَ فروا إلى أشد منها، ولم يرجعوا إلى الوحي؟!.

فليس لهم عذر، لا أوَّلًا ولا آخرًا.

حقًّا: لقد نقد المتصوفة علماء الكلام، ولكن لماذا وبماذا؟.

استمع إلى قول عبد الرحمن الجامي من صوفية وأشعرية القرن التاسع: «القول في وحدته: لما كان الواجب تعالى عند جمهور المتكلمين حقيقةً واحدةً موجودةً بوجودٍ خاص، وعند شيخهم [يعني: الأشعري] والحكماء [يعني الفلاسفة كما تكرر] وجودًا خاصًّا، احتاجوا في إثبات وحدانيته ونفي الشريك عنه إلى حجج وبراهين، كما أوردوها في كتبهم.

وأما الصوفية القائلون بوحدة الوجود، فلما ظهر عندهم أن حقيقة الواجب تعالى هو الوجود المطلق (؟!) لم يحتاجوا إلى إقامة الدليل على توحيده، ونفي الشريك عنه، فإنه لا يمكن أن يتوهم فيه إثنينية وتعدد من غير أن يعتبر فيه تعين وتقيّد، فكل ما يشاهد أو يتخيل أو يتعقل من المقصود، فهو الموجود، أو الوجود الإضافي لا المطلق».

فانظر إلى هذا الكفر الصراح الناشئ عن منهجهم الذي قال عنه:

«ثم إن مستند الصوفية فيما ذهبوا إليه هو الكشف والعيان، لا النظر والبرهان»؛

لتعلم أن المتكلمين أخف منهم شرًّا، وأن دفاع المدافعين عنهم أمرٌ له خبيءٌ. والله المستعان.

ولقد استخدمت الصوفية الكشف والذوق لا مصدرًا للتلقي الروحاني - كما يسمونه - فحسب، بل معيارًا للحكم على نصوص الشرع، فيقبلون ما وافقه، ويؤولون ما خالفه - كما تقدم في كلام الغزالي - بل اتخذوه حَكَمًا للحكم بتصحيح الأحاديث أو تضعيفها، وهو منهج خطر ردوا به الصحاح وأثبتوا الموضوعات.

وإليك هذا المثال من كتب عقيدة الأشاعرة:

يغلو المتصوفة في حق النبي ﷺ، ويرفعونه إلى درجة الألوهية، كما هو معلومٌ من كتبهم، مشهورٌ من أقوالهم، ومن ذلك زعمهم أنه كان نورًا قبل أن تخلق السماوات والأرض، في تسلسل نورًا في ظهور آبائه وأجداده حتى ولد ﷺ، وقالوا: إن جميع آبائه وأمهاته إلى آدم مؤمنون من أهل الجنة قطعًا، فلما صدمهم أهل السنة بما صحَّ في الأحاديث نحو: (إن أبي وأباك في النار) رواه مسلم. اختلقوا حديثًا: (إن الله أحيا أبوي فآمنا). فلما بين أهل السنة درجة الحديث قالوا:

حبا الله النبي مزيد فضل ... على فضل وكان به رؤوفا

فأحيا أمه وكذا أباه ... لإيمانٍ به فضلًا منيفا

فصدّق فالقديم بذا قدير ... وإن كان الحديث به ضعيفا

فلما قيل له: إن هذا تناقضٌ! إذ كيف يصدق وهو ضعيف؟! قالوا: (إن هذا الحديث قد صح عند أهل الحقيقة بطريق الكشف). وأنشدوا:

أيقنت أن أبا النبي وأمه ... أحياهما الرب الكريم الباري

حتى له شهدا بصدق رسالة ... صدِّق فتلك كرامة المختار

هذا الحديث ومن يقول بضعفه ... فهو الضعيف عن الحقيقة عاري

فإذا كان الكشف والذوق يحكم بما يجب تأويله وما يجوز، وما يجب اعتقاده وما لا يصح، وما يثبت من الأحاديث وما يرد، فماذا بقي للكتاب والسنة، وفِيمَ عناء علماء الحديث قديمًا وحديثًا، ولِمَ إفناء الأعمار في طلب العلم وتأسيس الجامعات، والعلم اللدني ما يزال يفيض على قلوب العارفين؟!.

وهكذا يتردد المذهب الأشعري بين تحكيم العقل وتحكيم الذوق والكشف، واعتبارهما مصدر التلقي في أهم وأعظم القضايا، وهي قضايا العقيدة.

ومع وضوح ذلك بالأدلة - كما سبق - لا نستبعد أن يسأل سائل فيقول: ولكن الأشاعرة لم يكفروا بالنصوص، ولم ينكروها؟.

ونحن نقول: إن الكفر بالنصوص وإنكارها كفرٌ برأسه، دونما حاجة إلى لوازم وإلزامات، ونحن لا نكفّر الأشاعرة، ولا نقول: إن سبب الكفر الوحيد هو إنكار النصوص والتكذيب بها، ولكننا نسأل كل من يرد عليه السؤال: من خلال ما تقدم من كلام الأشاعرة، ماذا تتوقع أنهم تركوا للنصوص، وما هي منزلتها وقيمتها عندهم؟.

عندما قال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ: «إنهم أنزلوا النصوص منزلة الخليفة في هذا الزمان، له السكة والخطبة، وما له حكم نافذ، ولا سلطان».

وعندما قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ: «إن هذا في الحقيقة عزلٌ للرسول، واستغناء عنه، وجعله بمنزلة شيخ من شيوخ المتكلمين، أو الصوفية.

فإن المتكلم مع المتكلم، والمتصوف مع المتصوف يوافقه فيما علم بنظره وكشفه. بل ما ذكروه فيه تنقيصٌ للرسول عن درجة المتكلم والمتصوف، فإن المتكلم إذا قال نظيره شيئًا، ولم يعلم ثبوته، ولا انتفاءه، لا يثبته ولا ينفيه، وهؤلاء ينفون معاني النصوص ويتأولونها، وإن لم يعلموا انتفاء مقتضاها».

ألم يكونا - رحمهما الله - صادقين منصفين، إن لم نقل متساهلين!.

بـل نقـول: إن مـن اقتـصر علـى هـذا القـدر يكـون متـساهلًا في حـق الأشـاعرة المتأخرين الـذين صـرحوا بـأن الأخـذ مـن الكتـاب والـسنة أصـلٌ مـن أصـول الكفـر، فهؤلاء أعظم مصيبةً وبلاءً ممَّن تحدث عنهم شيخا الإسلام.

الحقيقة أن موقف الأشاعرة - في جملتهم - مـن النـصوص يـذكرنا بموقـف ابـن عبد ياليل الثقفي من النبي ﷺ لما عرض عليه الدعوة فقال: (إن كنت رسـولًا مـن الله كما تقول، لأنت أعظم خطرًا من أن أرد عليك الكلام، وف كنـت تكـذب علـى الله مـا ينبغي لي أن أكلمك).

بل - لعمر الله - إن هؤلاء مع إيمانهم بالرسـول أشـد موقفًـا منـه مـن وجـه، فـإنهم قـالوا: إن كـان مـا جئتنـا بـه وصـلنا متـواترًا أوَّلنـاه حـسب قـواطعنـا العقليـة، وأذواقنـا الكشفية، وإن وصلنا آحادًا رددناه بالجملة، فهو أهون من أن نتشاغل به !!.

وقد أحسن شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وشفى في الإلزام القاطع الذي ألـزم بـه الأشـاعرة في (الفتوى الحموية)، وتعرض بسبب ذلك للبلاء العظيم منهم على ما هو معروف في سيرته.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «لئن كان ما يقوله هؤلاء المتكلمون المتكلفون هو الاعتقاد الواجـب، وهـم مـع ذلـك أحيلـوا في معرفتـه علـى مجـرد عقـولهم، وأن يـدفعوا بمقتـضى قيـاس عقولهم ما دلَّ عليه الكتاب والسنة نصًّا ظاهرًا، لقد كان ترك الناس بلا كتاب ولا سـنة أهدى لهم وأنفع على هذا التقرير!!. بل كان وجـود الكتـاب والـسنة ضـررًا محضًا في أصل الدين!.

فإن حقيقة الأمر - على ما يقوله هؤلاء -: إنكم يا معشر العباد، لا تطلبـوا معرفـة الله ﷻ، وما يستحقه من الصفات نفيًا وإثباتًا، لا من الكتـاب، ولا مـن الـسنة، ولا مـن طريق سلف الأمة، ولكن انظروا أنتم، فما وجدتموه مستحقًّا له مـن الـصفات فـصفوه

به، سواءً كان موجودًا في الكتاب والسنة، أو لم يكن، وما لم تجدوه مستحقًّا له في عقولكم، فلا تصفوه به ...

وما نفاه قياس عقولكم فانفوه، وإليه عند التناع فارجعوا، فإنه الحق الذي تعبدتكم به.

وما كان مذكورًا في الكتاب والسنة مما يخالف قياسكم هذا، ويثبت ما لم تدركه عقولكم، فاعلموا أني أمتحنكم، لا لتعلموا بتنزيله، ولا لتأخذوا الهدى منه، ولكن لتجتهدوا في تخريجه على شواذ اللغة، ووحشي الألفاظ، وغرائب الكلام، أو

أن تسكتوا عنه مفوضين علمه إلى الله، مع نفي دلالته على شيء من الصفات» !!.

وهنا - في ختام هذا الفصل - أجدني مضطرًّا للنقل عن الأشاعرة المعاصرين، وسوف أقتصر على مؤلف واحد، تبيّن لي أن معظم الأشاعرة في بلاده - مثل وهب غاوجي، وسعيد حوى، ومحمد علي الصابوني، وغيرهم - إنما اقتبسوا من كلامه، ألا وهو الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي.

يستفتح الدكتور البوطي بإهداء كتابه بما يشبه الشعر الحر قائلا:

«إلى كل حرٍّ يضع عقيدته من وراء عقله..

ويطلق عقله من أسر إرادته.. ويفكر ليختار الذي يريد.. ولا يريد ليفرض على عقله كيف يفكر.. أهدي هذا الكتاب ...».

ويقول في مقدمة الطبعة الثانية عن المنهج المنطقي الكلامي: «يتحدث البعض عن منهج القرآن، وضرورة الاستعاضة عن هذا كله بمنهج القرآن، ونحن نقول لهؤلاء الإخوة: لا تنافي بين المنهجين، ولا تعطيل لأحدهما على حساب الآخر» !!.

ثم يمضي في تقرير ذلك بما لا نريد الإثقال به.

ويقول في مقدمة الطبعة الأولى: «الحمد لله فاطر السماوات والأرض.. خلق الإنسان وشرفه بحمل أمانة العقل ... أرسل الرسل والأنبياء يتوالون مع الزمن في كل أمة وبقعة ومحيط: أن ذكّروا الناس بما أوليته من أمانة العقل، وما رفعته إليه من شرف السيادة والرياسة في الكون ...

سبحانه جعل العلم بمكنونات خلقه هو السبيل إلى الإيمان بوجوده، وجعل مقاليد العلم بذلك كله إلى سلطان العقل وحده..».

وتستمر المقدمة كلها في تمجيد العقل، والدفاع عن علم الكلام، وأنه قائمٌ على موازين الفكر العقلي المطلق، وموازين الفلسفة اليونانية، ويختمها بكلام قال فيه: «وإنه لجديرٌ بمن كانت حياته قطارًا يمر به دون هدوءٍ إلى الموت، أن يبحث في تلك النهاية الغامضة وما وراءها، وما يتعلق بها بحثًا متجردًا، لا يقوم إلا على هدى العقل وحده...».

وقال: «إنه بقدر ما تكون الغاية صافية سليمة لا حكم فيها إلا للعقل وحده، يكون المنهج إلهيًّا صافيًا سليمًا أيضًا، لا يخطه إلا العقل وحده».

ولست بصدد نقد الكتاب، ولا عرض منهجه، ولكن أكتفي بإيراد قضيةٍ واحدةٍ، وهي كافيةٌ لمن أراد الاستشهاد، ألا وهي قضية العمل بأحاديث الآحاد الصحيحة في العقيدة.

يقول في مقدمة الكتاب في بيان الأصول المنهجية التي التزم بها: «ثالثًا: عدم الإطناب في ذكر الأمور التي لم يثبت فيها دليلٌ قطعيٌّ، وبرهانٌ يقينيٌّ، بل لعلي لن أتعرض لكثيرٍ منها، إذ المجال هنا مختصٌّ بتلك الأمور التي قامت على القطع واليقين، فكانت بذلك من مقومات العقيدة التي لا يسع المسلم إنكارها أو تجاهلها، ومن المعلوم أن لليقينيات منهجًا مختصًّا بها، لا ينبغي أن يستبدل به غيره في سبيل

الوصول إليها».

وقد وفَّى الدكتور بما التزم، فلم يتعرض في كتابه إلا للصفات السبع التي يثبتها الأشاعرة بمقتضى العقل، أما الصفات الواردة في السنة فلم يتعرض لها إطلاقًا، بل أعلن منهجه في السنة قائلًا: «إذا كانت السلسلة التي توفرت فيها مقومات الصحة مكونة من آحاد الرواة الذين ينتقل الخبر عنهم، فهو لا يعدو أن يكون خبرًا ظنيًّا في حكم العقل، وإذا كانت حلقات السلسلة مكونة من راويين أو ثلاثة رواة فهو لا يزال خبرًا ظنيًّا، ولكن ظنٌّ قويٌّ يداني اليقين.

أما إذا غدت كل حلقة من الحلقات من الكثرة جموعًا يطمئن العقل إلى أنها لا تتواطأ على الكذب، فإن الخبر المروي عندئذ يكتسب صفة اليقين، وهو ما يسمى بالخبر المتواتر».

ثم يأتي إلى بيت القصيد فيقول: «فأما الظني من الخبر الصحيح، فلا يعتدُّ به في الحكم الإسلامي في بناء العقيدة؛ لأنه إنما يفيد الظن، ولقد نهى القرآن الكريم في مجال البحث عن العقيدة عن اتباع الظن كما رأيت، ولكن يعتدُّ به في نطاق الأحكام العملية ...

غير أن اليقين من الخبر الصحيح - وهو ما يسمى بالخبر المتواتر - هو وحده الذي يعتدُّ به في بناء العقيدة والمدركات اليقينية، بمعنى أن الإنسان لا يجبر على الاعتقاد بشيءٍ خبري إلا إذا كان قائمًا على برهان التواتر، فإن كان دليله خبر آحاد كان اليقين به عائدًا إلى القناعة الشخصية التي يراها من نفسه».

فلا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، لقد تعددت الظباء على خراش، فمن تحكيم العقل إلى تحكيم الذوق والكشف، إلى تحكيم القناعة الشخصية!!.

إن مقتضى كلام الدكتور أنه إذا أتينا لأحدٍ بحديث مروي بالسلسلة الذهبية في

الصحيحين، فقال لنا: إن قناعتي الشخصية ترفض الإيمان به. فإن هذا الرجل مفكرٌ حرٌّ، يضع عقيدته من وراء عقله، ورجل يقيني لا يتبع طريقة الكفار الذين قال الله فيهم: {إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ} [الأنعام: ١١٦].

والرثاء كل الرثاء للبخاري المسكين، فما كان أغناه أن يجهد نفسه فيختار صحيحه من ستمائة ألف حديث، ويغتسل ويصلي ركعتين، ويستخير عند كتابة كل حديث منه، وما هي إلا أحاديث آحاد، تردها القناعات الشخصية عند فحول المفكرين في القرن العشرين!!.

اللهم إنا نشهدك أننا نضع عقولنا وراء وحيك، ولا نقدم بين يديك ويدي رسولك، فأحينا على ذلك، وتوفنا عليه.

(باب مذهب الأشاعرة في النبوات)

تطبيقًا لمنهج التلقي عند الأشاعرة؛ جاءوا في النبوات بمثل ما جاءوا به في غيرها مما يخالف النقل والعقل.

وغير خافٍ على أحد ما لموضوع إثبات النبوة من أهمية قصوى؛ لأن كل العقائد مترتبة عليه، فكان لزامًا لأي فرقة تدعي أنها تمثل حقيقة الإسلام أن يكون إثبات هذا الأصل أقوى وأظهر أصولها.. لا سيما التي تدعي منهج العقل، لا منهج التقليد، ولكن الأشاعرة التزموا بمنهج ضيق محصور، كله ردود فعل دفاعية لكلام منكري النبوات، أو منكري بعض قضاياها وآثارها..

فتجدهم في كل مرحلة من مراحل هذا المنهج التوفيقي الدفاعي ينتقلون من دائرة ضيقة إلى ما هو أضيق، حتى حصرَهم خصومهم وحشروهم في آخر دائرة منها، ولم يكن للأشاعرة منها من مستمسك إلا القولُ بأن هذا نعلم صحته بالاضطرار في

نفوسنا!!.

ولا يمكن للأشاعرة دفع أي هجوم للخصوم إلا بنقض شيءٍ من أصول منهجهم، وإنكار شيء مما صحَّ في الشرع، فأمرهم في النبوات دائر بين البطلان والتناقض..

وسيتضح لك ذلك من خلال العرض الموجز عن النبوة عندهم؛ حُكْمها، ثبوتها، القول في عصمة الأنبياء!.

فأما حكم النبوة عندهم؛ فانطلاقًا من القسمة الأشعرية الثلاثية (الواجب العقلي، المستحيل العقلي، الجائز العقلي)، جعلوا حكم النبوة من القسم الأخير، أي (الجواز).

وقد ضيق الأشاعرة على أنفسهم بهذا التأصيل فرارًا من القول بوجوب شيء على الله، كما تقول المعتزلة، الذين جعلوا النبوة من القسم الأول، وفرارًا من القول باستحالة إرسال الرسل - كما يدعي منكرو النبوات من ملاحدة الفلاسفة ونحوهم - الذين يجعلونها من القسم الثاني.

ومن لوازم هذا التقسيم عند الأشاعرة: أن كل ما هو داخلٌ في دائرة الجواز والإمكان، فهو راجعٌ إلى محض المشيئة مجردةٌ عن أي حكمة أو تعليل، حتى التزموا القول بأنه ليس في القرآن كله (لام تعليل)، ويسمون أصلهم هذا (تنزيه الإله عن الغرض في أفعاله).

فأنكروا أن يكون لأفعاله تعالى - ومنها إرسال الرسل - حكمةٌ أو غرضٌ أراد الله تعالى تحقيقه بهذا الفعل، بل الأمر كله راجعٌ إلى المشيئة المحضة، فهو تعالى - حسب تعبيرهم - (يفعل لا لشيء).

ولا شك أن كل أفعاله تعالى راجعةٌ إلى مشيئته، ولكن تعلُّق المشيئة بأي أمرٍ لا

ينفي تعلق غيرها من صفاته به؛ كالحكمة والرحمة.

والمهم: أن القضية من أصلها ليست قضية عقلية تجريدية تخضع لهذا التقسيم البدعي، فما المانع - عقلًا - أن تكون القسمة رباعية، أو خماسية، أو أكثر؟!.

هذا الأصل الفاسد المركب أضعَفَ قضية إثبات النبوة عند الأشاعرة كثيرًا، فاستطال عليهم المعتزلة والفلاسفة، كلٌّ من جهته!.

والقول بأن حكم النبوة مجرد الجواز صرح به الأشاعرة في كتبهم كافة؛ كالباقلاني، والجويني، والشهرستاني، والغزالي، والبغدادي، والآمدي، وغيرهم.

وهذا نص الآمدي: «مذهب أهل الحق: أن النبوات ليست واجبة أن تكون، ولا ممتنعة أن تكون، بل الكون وأن لا يكون بالنسبة إلى ذاتها وإلى مرجعها سيان، وهما بالنظر إليه سيان».

ويستدل الجويني على الجواز بأنه: ليس من قسم المستحيل: «والدليل على جواز إرسال الله الرسل وشرْعِ الملل: أن ذلك ليس من المستحيلات التي يمتنع وقوعها لأعيانها؛ كاجتماع الضدين، وانقلاب الأجناس، ونحوها».

وبهذا التقرير والاستدلال - على ضعفه وهزاله - أسقطوا حقيقة عظمى من الحقائق التي اقتضتها الحكمة الربانية في إرسال الرسل؛ إذ جعلوا قضية النبوة بمنزلة خلْق إنسان أو إماتته، وإيجاد شجرة أو عدمها.. فكلها من الأمور الممكنة المتعلقة بمحض المشيئة - حسب كلامهم -.

على أن من البديهيات المسلَّمة لدى كل مؤمن صادق أن الله تعالى لا يفعل شيئًا مجردًا عن الحكمة مطلقًا، وأن من أعظم ما تتجلى فيه هذه الحكمة إرسال الرسل، وهذا ما صرح به قوله تعالى: {رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللهُ عَزِيزًا حَكِيمًا} [النساء: ١٦٥].

وثبت في تفسيرها عند الشيخين وغيرهما أن النبي ﷺ قال. (ليس أحدٌ أحبّ إليه العذر من الله، من أجل ذلك أنزل الكتاب، وأرسل الرسل)[1].

ومن أجلى الاستدلالات على أن الأمر زائدٌ على مجرد المشيئة أن الكفار لما استدلوا على شركهم بالمشيئة فقالوا: {لَوْ شَاءَ اللهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ نَحْنُ وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ ...} [النحل: (٣) ٥]. رد الله تعالى عليهم بقوله: {وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ} [النحل: ٣٦].

فجعل حكمة إرسال الرسل دافعة لشبهة الاحتجاج بالمشيئة الكونية.

وعلى كلام الأشاعرة يستوي إشراك المشركين، وإرسال الرسل في تعلق كل منهما بالمشيئة، فيتوجه احتجاج الكافرين بها عياذًا بالله!.

وكما أن قول الأشاعرة هذا يخالف مقتضى الحكمة؛ فإنه يخالف مقتضى الرحمة، قال تعالى: {وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ}[الأنبياء: ١٠٧]. فها هو ذا أمر عظيم زائد عن مجرد المشيئة.

على أن الأشاعرة سرعان ما نقضوا كلامهم هذا عند حديثهم عن المعجزة حيث قالوا: إن الله تعالى يعطي الأنبياء معجزات لتدل على صدقهم وتصديق الله لهم، فعللوا فعل الله وأظهروا حكمته، وبهذا ناقضوا أصلهم الكلي، وهو أنه (يفعل لا لشيء)، ومنزهٌ عن الغرض!!.

ولا نريد الإفاضة في بيان بطلان هذا الحكم، وإنما المراد إظهار تناقضهم وفساد أصولهم، فإن إنكارهم لبعض الصفات، ونفيهم للحكمة في أفعال الله، وإخضاع ما يتعلق بالله للتقسيمات العقلية المبتدعة، كلها أصولٌ فاسدةٌ اجتمعت في هذه القضية

---

(١) أخرجه البخاري (٥٢٢٠)، ومسلم (٢٧٦٠).

فأفسدتها!.

وأما ثبوت النبوة فاستدل عليه الأشاعرة بدليلين:

(١) - عدم الاستحالة.

(٢) - المعجزة.

وهما في الحقيقة دليلٌ واحدٌ؛ لأن عدم الاستحالة إنما هو جزءٌ من حكمها في العقل، ولو لم يكن للمسلمين، بل ولسائر أتباع الملل من الحجة على إثبات جنس النبوة إلا هذا الدليل الأشعري (عدم الاستحالة)، لكان من حق منكري النبوات أن يظهروا عليهم كل الظهور!.

ومن حقّ كل مسلم أن يسأل هؤلاء القوم: يا من تطرحون النصوص جانبًا، وتقدِّمون - بل تحكِّمون - العقل، أين الدليل العقلي القاطع على إمكان النبوة؟ وهي أساس كل اعتقاد؟.

أهو قولكم: «إن ذلك ليس من المستحيلات التي يمتنع وقوعها لأعيانها؛ كاجتماع الضدين، وانقلاب الأجناس»؟.

أهذا يكفي لتثبيت إيمان المؤمن، فضلًا عن إقناع المنكر الجاحد؟.

ثم إن هذا الدليل - في عمومه - يستطيع مسيلمة والعنسي وكل متنبئ إلى يوم القيامة أن يستدل به؛ إذ لا يترتب على كون أيٍّ من هؤلاء نبيًّا لذاته أي مستحيل عقلي مما ذكرتم؟!.

ولم تقفوا عند هذا؛ بل حصرتم الدليل كله في المعجزة كما فعل الجويني الذي عقَّب على كلامه السابق قائلًا: «فصل: لا دليل على صدق النبي غير المعجزة». مع حصركم للمعجزة نفسها في الأمر الخارق للعادة المقرون بالتحدي.. إلى آخر ما رتبتموه بالعقل المجرد.

وهذه هي الدائرة الأضيق التي حصرتم أنفسكم فيها، فتناوشتكم السهام من كل ناحية، ذلك أن المعجزة المجردة في ذاتها تتوارد عليها الطعون والاعتراضات العقلية التي لا يمكن - حسب منهجكم - دفعها إلا بإبطال أصل من أصولكم.

مثال ذلك أن يقال: إنه لا دليل على صدق موسى عليه السلام حسب كلامكم - إلا انقلاب العصا حيَّةً ونحوها، فماذا تقولون للسامريين من اليهود إذا قالوا: دلالة صدق السامري أعظم من دلالة صدق موسى، أو مساوية لها؛ لأن انقلاب الزينة عجلًا جسدًا له خوار أعظم عندنا - نحن السامرة - من انقلاب العصا حيَّة؟!.

عندئذ ستضطرون إما إلى تصديقهم في ذلك، وإما إلى مناقضة أصلكم هذا، وهذا ما قررناه آنفًا من أن دعواكم مترددة بين البطلان والتناقض.

ولكن الواقع أن الأشاعرة لم يتراجعوا عن هذا الأصل - على فساده - بل استمروا عليه، مع ارتكاب صنوف من التمحل والتعسف..

من أمثلة ذلك: أنهم اضطروا أن يتكلفوا لكل نبيٍّ ما ينطبق عليه مفهومهم الضيق للمعجزة، فأدى بهم هذا إلى هدم أصل من أصولهم في باب آخر؛ وذلك أنهم قالوا: إن معجزة نوح عليه السلام هي (الطوفان)، ومعجزة هود عليه السلام هي (الريح العقيم).

فعلى مذهبهم هذا (وهو أنه لا يثبت صدق النبوة إلا بالمعجزة، ولا يجب على المكلف الإيمان إلا بعد ثبوتها) لا يكون قوم نوح وهود ملزمين بالإيمان إلا عند وقوع الطوفان وهبوب الريح، وإلى أن يتأكد قوم نوح أن هذا معجزة رسولهم، وليس حادثًا كونيًّا عاديًّا، يمكن الاعتصام منه برؤوس الجبال ... إلى أن يتأكد قوم هود أن هذا ليس عارضًا ممطرهم ...

إلى أن يحصل هذا التأكد لا يجب على أي منهما أن يؤمن، إذ كيف يؤمن ودليل صدق النبي لم يثبت بعد؟! وبعد استيقانهم من صدق المعجزة يكونون قد ماتوا أو

أشرفوا على الموت يقينًا، وحينئذٍ فيلزم أحد أمرين:

(١) - إما أنهم آمنوا وأدخلهم الله الجنة، وهذا باطلٌ قطعًا، قال تعالى: {فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأسَنَا} [غافر: (٨٥)]. بل هذا هو عين ما وقع لفرعون حين قال: (آمنت) لما أدركه الغرق.

(٢) - وإما أنهم لم يؤمنوا بعد، وهو ما نقوله نحن وأنتم، ويكون مصيرهم بلا ريب هو النار، فلا جدوى للمعجزة ولا حكمة فيها، بل أنتم تقرون أن الإنسان لا يؤاخذ قبل قيام المعجزة.

فظهر تناقضكم، ولزمكم نسبة الظلم إلى الله تعالى؛ لأنه أهلك قومًا وأدخلهم النار قبل قيام ما يدل على صدق النبي عندهم.

وإن كان هذا على أصولكم جائزًا عقلًا - تعالى الله عن ذلك -، كما أنه يتنافى مع ما أصلتموه في باب (المعرفة) و (أول واجب على المكلف) من أن من لا يستطيع النظر، أو لم يتمكن منه لا يؤاخذ، فهؤلاء قد اخترمتهم المنية في أثناء النظر فكيف يؤاخذون؟.

وهكذا يصبح تناقض القوم واضطرابهم مركَّبًا.

ومن الإلزامات والإشكالات التي عجز عنها الأشاعرة؛ لأنهم تقيدوا بهذه الأصول الفاسدة والمنهج الضيق:

منها: ما أورده الآمدي نفسه على لسان منكري النبوة، وهو قولهم: إن إثبات صِدق النبي متوقف على ثبوت استحالة الكذب من الله تعالى؛ لأن إعطاء الله لنبيه معجزةً تصديقٌ له من الله، ولكن كما قال لهم الملاحدة الجاحدون: كيف نعلم أن الله لا يكذب على عباده، ولا يضلهم بإظهار المعجزة على يد الكذاب، وأنتم تقولون: إنه هو الذي يخلق الكفر في قلب الكافر؟ وألزموا الأشاعرة قائلين: «لا سبيل إلى

القول باستحالته [أي الكذب من الله] عقلًا، إذ قد منعتم [معشر الأشاعرة] أن يكون الحُسن والقبح ذاتيًّا، ولا سبيل إلى إدراكه بالسمع، إذ السمع متوقفٌ على صحة النبوة، والنبوة متوقفةٌ على استحالة الكذب في حكم الله، فلو توقف ذلك على السمع كان دورًا ممتنعًا».

ثم اعترف الآمدي باضطراب الأشاعرة في الجواب عن هذه الشبهة التي لا مناص لهم حيالها من التزامٍ للباطل، أو اعترافٍ بالتناقض؛ فإما أن يبطلوا دعواهم، أو يبطلوا أصلهم في التحسين والتقبيح ولا بد.

وحاول هو أن يأتي بجواب مقنع فقال: «والذي يخُمد ثائرةَ هذا الإشكال ... وإن كان عند الإنصاف في التحقيق عويصًا هو أن يقال: إن القول باستحالة الكذب في حق الله تعالى مما لا يستند إلى سمع، ولا إلى التحسين والتقبيح، وأن حَصْر مدرك ذلك في هذين باطل.

بل المدرك في ذلك يقال: قد ثبت كون الباري تعالى عالمًا متكلمًا، وأن كلامه في نفسه واحد، وذلك لا يقبل الصدق والكذب، وإنما يقبل ذلك من جهة كونه خبرًا، والخبرية له من جهة متعلقه لا غير». أي ليست له لذاته.

وذكر كلامًا فلسفيًّا مملولًا، مؤداه امتناع قيام الخبر الكاذب بنفس الباري ...

وهكذا فر الآمدي من الالتزام بفساد أصلٍ ليقع في الالتزام بأصلٍ آخر أكثر فسادًا، وهو أن الكلام هو المعنى القائم بالنفس، وهذا لا يوصف بالصدق والكذب لذاته، بل بمتعلقاته.. إلى آخر ما وصفه هو بأنه عويص، والواقع أنه تمحل ساقط القيمة.

على أن بعض الأشاعرة قد استرسلوا مع المنكرين في سلسلة من التنازلات فقالوا: إن الكذب ممتنعٌ على الله؛ لأن الله غنيٌّ عنه، فإن قيل فما دليل غناه؟ قالوا: إن الافتقار من خصائص الأجسام. قالوا: فما الدليل على أنه ليس بجسم؟ قالوا: إنه

ليس بمتحيز، وليس في جهة، ولا تقوم به الحوادث. قالوا: فما الدليل على عدم قيام الحوادث به؟

قالوا: قيامها بالممكنات، وهي الأجسام الحادثة. فقال لهم المنكرون: لقد عاد القول إذن إلى قضية حدوث العالم، وهي قضية خلافية بيننا، فباعترافكم علمنا أن تصديق الرسول متوقفٌ على إثبات حدوث الأجسام، والثابت عندنا أن العالم قديمٌ لا صانع له، وأدلتكم على حدوثه غير موصلة إلى القطع!!.

فحقٌّ أن الأشاعرة لا للإسلام نصروا، ولا للفلاسفة كسروا!!.

وبغض النظر عن إفحام المنكرين - لأن هذا ليس من شأننا هنا - نقول: إن الأشاعرة لزمهم لزومًا بيِّنًا أنه لا يمكن إثبات صدق النبي إلا بنفي صفات الله ﷻ، بل ونفي القدر أيضًا.

ومنها: أن الأشاعرة لما حصروا دليل صدق النبي في المعجزة، وحصروا المعجزة في الأمر الخارق للعادة، طالبهم منكرو النبوات بإثبات الفرق بين الخارق الذي يأتي على يد النبي، وبين الخارق الذي يأتي به الساحر والكاهن ونحوهما، فلم يكن للأشاعرة من فرق إلا القول بأن فارق النبي مقرون بالتحدي ودعوى النبوة، أما غيره فلا يدعيها ولا يتحدى بخارقة.

قالوا لهم: فماذا لو أنه ادعى وتحدى؟.

قالت الأشاعرة: ولو فعل ذلك لسلبه الله القدرة على الإثبات بالخارق حالًا، أي أن الساحر لو ادعى النبوة محتجًّا بخارقة سحرية لسلب الله منه المعرفة بالسحر حالًا، أو خلق في غيره القدرة على معارضته والإتيان بمثله ليبطل دعواه، ولو لم يفعل الله ذلك لكان هذا تصديقًا للكاذب، وإضلالًا لعباده، والله منزهٌ عنه.

وهذا الفارق المزعوم المكابر للعقول والواقع، هو الذي اعتمد عليه القاضي

الباقلاني في كتابه الذي ألَّفه في الفَرق بين المعجزات والكرامات، والحيل والكهانات، والسحر .... وعليه سار من بعده كالجويني وصاحب (المواقف).

ويَرِدُ عليه اعتراضاتٌ كثيرةٌ قاطعةٌ ببطلانه؛ منها:

أ - استلزامه التسوية بين آيات الأنبياء وأفعال السحرة، وهو واضح البطلان في كل عقلٍ وفطرة.

ب - أن كون الدليل نفسه واحدًا - وهو الخارق - ثم إن اقرنت به الدعوى صار معجزة نبوية، وإن لم تقترن لم يكن كذلك، تحكُّمٌ معلوم البطلان لكل عاقل.

ج - أن سلب الله تعالى القدرة أو المعرفة من الكاذب، أمرٌ قدَّروه من عند أنفسهم، لم يقله الله تعالى عن نفسه، والواقع يكذِّبه، فكم من أدعياء ومتنبئين لم يسلبهم الله ذلك، لكنه أظهر كذبهم ببراهين أخرى ...

د - أن هذا رجوع إلى مسألة إثبات أن الله لا يُضل العباد، وقد سبق القول فيها قريبًا.

والقصد هنا ليس الرد على منكري النبوة، ولا مناقشة الأشاعرة تفصيلًا، وإنما هو بيان تناقض أصولهم وفسادها، وأن هذه الأصول لا تستطيع النهوض أمام حجج المخاصمين، وإن كانوا مبطلين، فكيف يزعم أحدٌ أن هذه العقيدة هي التي تمثل حقيقة الإسلام، وهي التي يجب على المسلمين الالتفاف حولها، والاتحاد عليها!![1].

---

(١) أما بيان أدلة صدق الرسل بالأدلة العقلية والقاطعة، فقد زخرت بها - ولله الحمد - كتب العقيدة السلفية. وانظر مثلًا شرح الأصفهانية (ص١٢٨ - ١٤٦)، والنبوات (ص٢٧، ١٠٠ - ١٢٨)، وبمقارنتها بكلام الأشاعرة الذي لخصناه أعلاه، يظهر لك الفرق الواضح بين العقيدتين، مع أنه في إمكان كل من سار على المنهج السلفي أن يزيد على ما ذكره علماء السلف السابقين، لأن منهجهم هو الأخذ من المعين الذي لا =

هذا ومن الغريب في موضوع المعجزة عند الأشاعرة: ما ذكره الرازي عند قوله تعالى: {وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي} [البقرة: ٢٦٠].

قال: «لا شك أن الأمة كما يحتاجون في العلم بأن الرسول صادقٌ في ادعاء الرسالة إلى معجِز يَظهر على يده، فكذلك الرسول عند وصول المَلَك إليه وإخباره إياه بأن الله بعثه رسولًا، يحتاج إلى معجز يظهر على يد ذلك الملك؛ ليعلم الرسول أن ذلك الواصل مَلَكٌ كَرِيم، لا شيطانٌ رجيم، وكذا إذا سمع الملك كلام الله احتاج إلى معجز يدل على أن ذلك الكلام كلام الله تعالى، لا كلام غيره، إذا كان كذلك؛ فلا يَبعُد أن يقال: إنه لما جاء المَلَك إلى إبراهيم وأخبره بأن الله تعالى بعثك رسولًا إلى الخلق طلب المعجز، فقال: {رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي}، على أن الآتي ملك كريم لا شيطان رجيم»!!.

فالرسول في نظر الرازي يحتاج إلى معجز، بل جبريل يحتاج إلى معجز، والأصول العقلية الأشعرية لا يكفي أن تطبق على منكري النبوات، بل تطبق حتى على الأنبياء، بل على واسطة النبوة والروح الأمين نفسه!!.

فقل لي بربك: أمنكرو النبوات هم الذين تفوقوا على الأشاعرة؟ أم هؤلاء هم الذين يفتحون لهم الثغرات، وينبهونهم إلى ما لا يعلمون من الشبهات!!.

وصدَق من قال: إن الرازي يأتي بالشبهة نقدًا، ويجعل رَدَّها نسيئةً، واسمع إلى ما قاله الجويني أيضًا: «ومهما ظهرت معجزة في شرعنا على يد متنبئ تنبأ؛ تبين إذ ذاك كذبنا في تأبيد شريعتنا».

فانظر إلى هذا التنازل الرخيص، مع ما سبق من تهافت شروطهم في المعجزة،

=

ينضب (الوحي)، أما الأشاعرة فهم محصورون في تلك القوالب العقلية الضيقة.

وإمكان تحقق تلك الشروط في بعض الكاذبين؟!!.

وأغرب من هذين: تشبيه الآمدي حالة تلقي الوحي بحالة تلقي بعض المرضى والمصروعين والمتكهنين، والفرق عنده أن هذا صفة كمال، وذاك صفة نقص، وما كنت أحسب أحدًا سبق المستشرقين إلى هذا اللغو المتهافت.

أما الكلام الباطني الباطل الذي وصف به الغزالي الوحي: بأنه انتقاش العلم فى العقل الثاني من العقل الكلي الذي هو عنده (اللوح المحفوظ)، فقد سبق الحديث عنه في مبحث (الكشف والذوق). نسأل الله الإيمان والعافية.

أما كان للأشاعرة غُنْيةٌ في حقائق السيرة، إن لم يكن لهم في دلائل النصوص يقين؟.

ها هي ذي سيرة النبي ﷺ: وهو أكثر الأنبياء تابعًا، وسيرته أقرب وأوضح السير، فهل فيها ما يدل على المنهج الأشعري أو يؤيده؟.

إن قومه ﷺ بشهادة الله لهم أو عليهم - قومٌ خِصِمون جدِلون، وهو ﷺ قد جاء بأعظم البراهين والآيات التي يسميها الأشاعرة (معجزات)، فأمامنا إذن أرقى صورة من صور الإعجاز، وأشد صورة من صور العناد تقابلتا في دعوته ﷺ، ومع هذا فلا استدلاله ﷺ، ولا ردود قومه كانا على المنهج الأشعري، فهو إذن محض خيال وتومهات ضلال!!.

وعلى الأشاعرة إن أنكروا هذا أن يأتونا بما يدل على أن الإيمان بالنبي ﷺ جرى على طريقتهم، وهي: أن النبي ﷺ ادعى النبوة، وطلب من الناس تصديقه، فطلبوا منه معجزة، فقال: هذه معجزتي فيؤمنون عقب رؤيتها!!.

وأنا لا أقصد القول بأن شيئًا من هذا لم يقع بإطلاق، فقد ترويه بعض السير، وقد يكون ثبوته - على قلته - موضع جدل، لكني أجزم - يقينًا أنه لو وقع نادرٌ لا حكم

له، وليس كلامنا هنا في حادثة أو أكثر، بل في الأصل والمنهج مع المأثورات للعرب وسائر الأمم.

فكيف يكون هذا إذن هو الطريق الصحيح الوحيد الذي يجزم الأشاعرة أن لا دليل سواه أبدًا؟!.

أما الشواهد المتواترة على إيمان من آمن به بمجرد سماع قوله، أو رؤيته، ومعاشرته، أو سماع بعض ما جاء به من الحق، فلا أحسب أني بحاجة إلى التطويل بذكرها.

على أن المسألة أعظم وأعمق من هذا..

فإن الله تعالى يقول في حق المنكرين الجاحدين: {وَلَوْ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَظَلُّوا فِيهِ يَعْرُجُونَ ١٤ لَقَالُوا إِنَّمَا سُكِّرَتْ أَبْصَارُنَا بَلْ نَحْنُ قَوْمٌ مَسْحُورُونَ ١٥} [الحجر: ١٤ - ١٥].

وقال: {وَإِنْ يَرَوْا كِسْفًا مِنَ السَّمَاءِ سَاقِطًا يَقُولُوا سَحَابٌ مَرْكُومٌ} [الطور: (٤٤)]. فالمسألة ليست مسألة معجزات..

كما أن المسألة ليست مسألة تصديق مجرد، فإنَّ كُفر الأمم لم يكن بسبب عدم تصديقها العقلي بأن الرسول مرسَل من الله فعلًا؛ بل بعدم الانقياد والإذعان لما جاء به بالقلب والجوارح، وهذا هو الذي سماه الله تكذيبًا مع إثبات استيقانهم للحق، ومعرفتهم بصدق الرسول، كما قال تعالى عن فرعون: {فَقُلْنَا اذْهَبَا إِلَى الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَدَمَّرْنَاهُمْ تَدْمِيرًا} [الفرقان: (٣٦)]. وقال: {وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا} [النمل: ١٤].

وقال له موسى: {قَالَ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا أَنْزَلَ هَؤُلَاءِ إِلَّا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ بَصَائِرَ} [الإسراء: ١٠٢].

وقال لنبيه محمد ﷺ: {فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللهِ يَجْحَدُونَ} [الأنعام: (٣٣)].

والآيات التي تحدّت العرب أن يأتوا مثل القرآن أو بعضه، لم تكن في معرض إجابة طلب الكفار للمعجزة، أو الاستدلال عليهم لإثبات دعوى النبوة؛ بل كانت ردًّا على دعوى أنه ﷺ افتراه أو اكتتبه أو علّمه إياه بَشَرٌ، ونحو هذا مما يستلزم عندهم بطلان النبوة، وذلك شيء، وما نحن بصدده شيء آخر!!.

وما كانت قريش قط تشك أن القرآن من عند الله، أو أن محمدًا صادق، كيف وقد كانوا يتكالبون سرًّا للاستماع إليه، أو إلى أبي بكر، وهو يتلو هذا الكلام المفصّل الحكيم، كيف والجن سمعت النبي ﷺ يتلوه، فآمنوا وولّوا إلى قومهم منذرين، بلا معجزة ولا تحد ولا شيء من هذه الترتيبات العقلية المجنحة في فضاء الخيال.

إن الأساس - كما قلنا وكررنا -: أن مصدر التلقي عند الأشاعرة باطل، والمنهج باطل كذلك، وإلا لو استبعدوا هذا المنهج، واستمدوا من المصدر المعصوم (الوحي)، لوجدوا أنفسهم على نور من الله وبرهان، واستعلوا على كل خصم ومُناظر وجاحد.

أما موضوع العصمة فهو أهون شأنًا مما سبق، لكن دلالته على فساد المنهج لا تقل عن ذاك.

يقول الجويني: «تجب عصمتهم عما يناقض مدلول المعجزة، وهذا مما نعلمه عقلًا.. أما الفواحش المؤذنة بالسقوط وقلة الديانة، فتجب عصمة الأنبياء عنها إجماعًا، ولا يشهد لذلك العقل، وإنما يشهد العقل لوجوب العصمة عما يناقض مدلول المعجزة».

فمع ربطه بموضوع المعجزة - وقد سبق فساد كلامهم فيها - لست أدري أي

عقل هذا الذي لا يشهد للأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم بالعصمة من الفواحش؟ ومن أين جاءكم البلاء إلا من تعظيم العقل وتحكيمه مرة، وطرده ورفضه مرة أخرى.

فالجويني يثبت بهذا أن المسألة سمعية خاصة لا شأن للعقل - على مفهومهم له - بها، وبحسب أن هذا يقيه شر الطعون والانتقادات، وهو منازع في الدعوى ودليلها.

أما صاحب (الواقف) فهو ينقل أن رأي الجمهور هو عصمتهم من الكبائر عمدًا، وأنهم تنازعوا في وقوعها سهوًا، ووقوع الصغائر عمدًا، ولهذا آثر أن يستعمل كلمة (ذنب) بإجمالها، يوضّحه أنه قال في حقيقة العصمة: «وهي عندنا ألا يخلق الله فيهم ذنبا».

ثم ذكر أدلة مذهبهم فقال: «لنا وجوه:

الأول: لو صدر منهم الذنب لحرم اتباعهم..

الثاني: لو أذنبوا لردت شهادتهم..

الثالث: إن صدر عنهم وجب زجرهم..

الرابع: ولكانوا أسوأ حالًا من عصاة الأمة؛ إذ يضاعَف لهم العذاب..

الخامس: ولم ينالوا عهده..

السادس: ولكانوا غير مخلصين..

السابع: قوله تعالى: {وَلَقَدْ صَدَّقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُ فَاتَّبَعُوهُ إِلَّا فَرِيقًا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ} [سبأ: ٢٠]. فالذين لم يتبعوه إن كانوا هم الأنبياء فذاك، وإلا فالأنبياء بالطريق الأولى..

الثامن: أنه تعالى قسم المكلفين إلى حزب الله وحزب الشيطان، فلو أذنبوا لكانوا من حزب الشيطان.

التاسع: قوله تعالى: {إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ} [الأنبياء: ٩٠]، وقوله:

{وَإِنَّهُمْ عِنْدَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفَيْنَ الْأَخْيَارِ} [ص: (٤٧)].

قال: فهذه حجج العصمة، وأنت تعلم أن دلالتها في محل النزاع - وهي عصمتهم عن الكبيرة سهوًا، وعن الصغيرة عمدًا - ليست بالقوية».

أي: أن دلالتها إنما هي على عصمتهم عن الكبيرة عمدًا.

ثم قال عقب ذلك: «واحتج المخالف بقصص الأنبياء (التي) توهم صدور الذنب عنهم.

والجواب إجمالًا: أن ما كان منها منقولًا بأخبار الآحاد وجب ردها؛ لأن نسبة الخطأ إلى الرواة أهون من نسبة المعاصي إلى الأنبياء.

وما ثبت منها تواترًا فما دام له محمَل آخر حملناه عليه، ونصرفه عن ظاهره لدلائل العصمة.

وما لم نجد له محيصًا حملناه على أنه كان قبل البعثة (؟) أو من قبيل ترك الأولى، أو صغائر صدرت عنهم سهوًا، ولا ينفيه تسميته ذنبًا، ولا الاستغفار منه، ولا الاعتراف بكونه ظلمًا منهم، إذ لعل ذلك لعظمته عندهم، أو قصدوا به هضمًا من أنفسهم.

قال: ومن جوز الصغائر عمدًا فله زيادة فسحة».

فنحن إذن أمام المنهج نفسه الذي حاكموا إليه نصوص الصفات، وسائر نصوص الوحي، والذي سبق الحديث عنه في فصل (مصدر التلقي)، فالآحاد يرد وجوبًا، والتواتر يؤول، أو يتعسف له أي مخرج..

ونحن نختصر بإيراد ما قالوه عن معصية آدم عليه السلام التي لا يشك فيها أحدٌ من أبنائه إلا الأشاعرة ومن حاذاهم، وقد صرح الله تعالى بها فقال: {وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى} [طه: ١٢١].

فقد أجاب الأشاعرة عنها بأجوبة كثيرة مختلفة، معظمها متفرعٌ عن ظنهم أن الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم يتعاملون مع النصوص كما يتعامل الأشاعرة!!.

قال بعضهم: إن آدم لم يكن نبيًّا عند أكله من الشجرة.

وقال بعضهم: بل قول الله تعالى: {وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى} مجاز، وإنما أراد: وعصى أولادُ آدمَ ربهَّم. كقوله: {وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ}، أي أهلها (٢)؟!!.

وقال بعضهم: بل إن آدم فهم أن النهي للتنزيه، لا للتحريم.

وقال بعضهم - وهو شارح الجوهرة -: «ما وقع من آدم فهو معصية لا كالمعاصي؛ لأنه تأول الأمر لسرٍّ بينه وبين سيده، وإن لم نعلمه، حتى نقل في (اليواقيت): لو كنت بدل آدم لأكلت الشجرة بتمامها!!. فهو وإن كاف منهيًّا ظاهرًا مأمورٌ باطنًا».

وقال بعضهم - وهو الرازي - بعد تأويلات طويلة: «واعلم أنه يمكن أن يقال في المسألة وجه آخر، وهو: أنه تعالى كما قال: {وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ}، ونهاهما معًا، فظن آدم عليه السلام أنه يجوز لكل واحد منهما وحده أن يقرب من الشجرة، وأن يتناول منها؛ لأن قوله: {وَلَا تَقْرَبَا} نهيٌ لهما على الجمع، ولا يلزم من حصول النهي حال الاجتماع حصوله حال الانفراد ...».

وذهبوا إلى تكلفات لا تستقيم مع سياق الآيات بأي وجه من الوجوه، بل هم يتهمون السياق نفسه؛ كقولهم عن قصة داود: «والقصة مختلقة للحشوية؛ إذ لا يليق إدخال الذم الشنيع في أثناء المدائح العظام، بل تسوّر قومٌ قصْرَه للإيقاع به، فلما رأوه مستيقظًا اخترع أحدهم الخصومة، ونسبة الكذب إلى اللصوص أولى من نسبته إلى الملائكة»!!.

ومن هذا ما ذكره وكرره (متولي الشعراوي) في أحاديثه الإذاعية، وهو أن نسبة

الذنب إلى النبي ﷺ كما في قوله تعالى: {لِيَغْفِرَ لَكَ اللهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ} [الفتح: (٢)]. إنما هو باعتبار نظر قريش، أي: ذنبك عندهم، على أن الآية نزلت بعد الفتح حيث لم تعد قريش تعتبر النبي ﷺ مذنبًا في حقها!!.

والحق: أنه ينبغي الترفع عن مناقشة مثل هذه الترهات والتكلفات.

وأصل الخطأ المنهجي في هذه المسألة وغيرها: هو حكيم القوانين العقلية في الأمور الاعتقادية، وصوغ القضايا الاعتقادية في القوالب العقلية الجامدة، فإنه لم يرِد في الكتاب والسنة نصًّا قاعدة عقلية كلية تقول: (إن كل نبي معصوم من كل ذنب).

وإنما هي قاعدة وضعها الكلاميون للرد على قاعدة عقلية أخرى وضعها منكرو النبوات، وهي (إذا جاز الذنب الواحد على النبي جاز عليه كل ذنب).

فلما تقابلت هاتان القاعدتان في العقل المجرد كان طبيعيًّا أن يختار مثبتو النبوات - ومنهم الأشاعرة - القاعدة الأولى.

لكننا لو ابتعدنا عن هذا المنهج العقلي التجريدي وقوالبه الجامدة، ونظرنا إلى القضية من زاوية العقل بمفهومه الفطري الصحيح الذي أوضحناه في (السمعيات)، فلن نجد أي تعارض مطلقًا بين المنزلة العظيمة للأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم، وبين وقوعهم في ذنوب أو أخطاء تتعلق بها حِكَم عظيمة، مع الإيمان بأنهم لا يُقَرُّون عليها من الله.

ولو لم يكن من هذه الحِكَم إلا إثبات بشريتهم، وإثبات تلقِّيهم عن الله ﷻ لا عن أنفسهم، وإظهار عبوديتهم لله في مقام الإنابة والتوبة، كما أظهروها في مقام الانقياد والتسليم، فضلًا عن الحكم التشريعية والتربوية، لكفى!!.

يتضح لك هذا إذا علمت أن القواعد الشرعية تقبل الاستثناء والتخصيص دون أن يقدح ذلك فيها، بخلاف القواعد العقلية - كقوانين الرياضيات، والقضايا

المنطقية الكلية - فإنه يكفي لإبطالها وجود جزئيةٍ واحدةٍ لا تنطبق عليها.

والعقول الفطرية شاهدة بهذا، وليك هذا المثال للتقريب فقط: لو اشتهر عن رجل من الناس أنه غاية في الكرم، لا يرد سائلًا، ولا يبخل على أحدٍ قط، ثم ثبت بالخبر الصادق أنه رد سائلًا، ولم يعطه شيئًا، فهل يعني هذا بطلان اتصافه بالكرم، أو يقدح في أصل الصفة؟ أم الأقرب للعقول تخصيص ذلك بتلك الواقعة لسبب ما؟ لأنه إنما استحق هذا الوصف من وقائع كثيرة متوالية تقطع برسوخ هذه الصفة في نفسه، فتخلُّف هذه الصفة في موقف من المواقف لسبب من الأسباب غير مؤثر.

فمع الفارق في التشبيه؛ كيف يتوهم الأشاعرة إذن أن النبي لو أذنب لأصبح من حزب الشيطان، وممن صدّق عليهم إبليسُ ظنَّه، ولكان غير مخلص، ولا مجتبى، ولرُدّت شهادته، وحرم اتباعه، ووجب زجره.. إلى آخر ما سبق إيراده عنهم؟!!.

المهم: أن المسألة إذ حُررت من القوالب الكلامية الجامدة؛ تقبلها العقل السليم بلا اعتراض، ولا استغراب.

أما أن نضع قاعدة من عند أنفسنا، ثم نستقرئ النصوص، فنجد كثيرًا منها يخالفها، فنتعسف في تأويلها تعسفًا لا يقره دينٌ ولا عقل، ونحسب هذا دفاعًا عن مقام النبوة، ودفعًا لشبهات المنكرين، فهذا هو عين الخطأ والضلال.

فالله هو الذي عصمهم، وهو الذي شاء لهم أحيانًا أن يفعلوا ما يوجب عتابهم، أو توبتهم؛ لحِكَمٍ عظيمة أرادها هو، وليس لنا نحن البشر أن نعقِّب على حُكمه، أو نردّ بعض أمره ببعض.

وإذا علمت أن آدم، ونوحًا، وإبراهيم، ويوسف، وموسى، وداود، وسليمان، وذا النون، ومحمدًا صلى الله عليهم وسلم أجمعين، قد ثبت عنهم بصريح القرآن والسنة شيءٌ من ذلك، وبعضهم وقع له أكثرَ مِن مرة، عرفت مقدار الشطط الحاصل في

إطلاق نفي ذلك عنهم، وكثرة ما يحتاج إلى تأويل من الآيات والأحاديث.

هذا الشطط وقع فيه من قال من المعاصرين: «والصحيح الذي عليه المعوّل من أقوال العلماء: هو أن الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم معصومون عن المعاصي الصغائر والكبائر بعد النبوة باتفاق، وأما قبل النبوة؛ فيحتمل أن تقع منهم بعض المخالفات اليسيرة التي لا تخلّ ولا تقدح بالكرامة والشرف».

وهذا كلام يهدم بعضه بعضًا، حيث يزعم الترجيح بين الأقوال، ثم يقول: (باتفاق)؟!!. فهو ناقلٌ خابطٌ، ونحن نسأله أو نسأل المنقول عنه: هل يريد منا أن نحمل كل ما وقع منهم مما جاء في القرآن والسنة على أنه قبل النبوة بإطلاق، أم نردّه بإطلاق؟.

إن هؤلاء يشطح بهم الخيال، وينسون النصوص القطعية، بل لا يعتدّون بدلالتها، وعلينا - أولًا - أن نُقنع هؤلاء الناس بقيمة النصوص، وحجية دلالتها!!.

(باب بيان ما هو حق لله وحده وما هو حق للرسول)

الفرق بين ما هو حق لله وحده لا يشركه فيه غيره وبين ما هو حق للرسول

بعث الله جميع الرسل وأنزل جميع الكتب بالدعوة إلى عبادة الله وحده لا شريك له، والنهي عن دعاء ما سواه -لا دعاء عبادة ولا دعاء مسألة-. قال تعالى: {وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ}.

وقال تعالى: {وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ}.

وقال تعالى: {وَاسْأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ}.

وقال تعالى: {مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ

كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ وَلا يَأْمُرَكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾.

فدين الحق دين الإسلام هو عبادة الله وحده لا شريك له وتصديق رسله كما يدل عليه قولنا: "أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله".

فهذان الأصلان:

- توحيد الرب بالعبادة، - الإيمان برسله.

لابد منهما، ولهذا لا يدخل أحد في الإسلام حتى يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله.

ذلك لأن دين الإسلام مبني على هذين الأصلين ومن خرج عن واحد منهما فلا عمل له ولا دين.

فلا إله إلا الله معناها أن نعبد الله وحده ولا نشرك به شيئا.

فإن الإله: هو الذي تألهه القلوب عبادة واستعانة ومحبة وتعظيمًا وخوفًا ورجاءً وإجلالًا وإكرامًا.

وهو سبحانه له حق لا يشركه فيه غيره، فلا يعبد إلا الله ولا يدعى إلا الله ولا يخاف إلا الله ولا يطاع إلا الله.

وأما شهادة أن محمدًا رسول الله فهي تعني ألا نعبد الله إلا بما شرعه على لسان رسول الله ﷺ فهو المبلغ عن الله طاعته وأمره ونهيه وتحليله وتحريمه، فهو الواسطة بين الله وبين خلقه في تبليغ أمره ونهيه ووعده ووعيده.

وليس للرسول واسطة في إجابة الدعاء، وكشف البلاء، والهداية، والإغناء ونحو ذلك.

فالله تعالى هو المتفرد بذلك فهو سبحانه الذي يسمع ويرى ويعلم السر والنجوى وهو القادر على إنزال النعم وإزالة الضر من غير احتياج منه إلى أن يعرفه أحد أحوال عباده أو يعينه على قضاء حوائجهم.

والأسباب التي بها يحصل ذلك هو خلقها ويسرها، فهو مسبب الأسباب التي يحصل بها ذلك ولهذا فرض سبحانه على المصلى أن يقول في صلاته {إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ}.

فالله سبحانه أجل وأعظم وأغني وأعلى من أن يفتقر إلى شيء، بل هو الأحد الصمد وكل ما سواه مفتقر إليه، وهو مستغن عن كل ما سواه. وعن أبي هريرة ﵁ قال: "قام فينا النبي ﷺ فذكر الغلول وعظم أمره قال: "لا ألفين أحدكم يوم القيامة على رقبته فرس له حمحمة، يقول: يارسول الله أغثني فأقول: لا أملك لك شيئا قد أبلغتك، وعلى رقبته بعير له ركاء، يقول يارسول الله أغثني فأقول: لا أملك لك شيئا، قد أبلغتك" الحديث.

فهؤلاء الذين بلغهم أخبر أنهم إذا استغاثوا به يوم القيامة وسألوه الشفاعة يقول لهم لا أملك لكم من الله شيئا قد أبلغتكم.

فعلى المسلم أن يفرق لأن ما هو حق لله وحده وبين ما هو حق لرسله.

فالله أمرنا أن نؤمن بالأنبياء وما جاؤا به وفرض علينا طاعة الرسول الذي بعث إلينا ومحبته وتعزيره وتوقيره والتسليم لحكمه.

وأمرنا أيضا أن لا نعبد إلا الله وحده لا نشرك به شيئا ولا نتخذ الملائكة والنبيين أربابًا.

وفرق بين حقه الذي يختص به الذي لا يشركه فيه لا ملك ولا نبي.

وبين الحق الذي أوجبه علينا لملائكته وأنبيائه عمومًا ولمحمد ﷺ خاتم الرسل

وخير مرسل الذي جاءه بالوحي خصوصا، فإن الله يصطفي من الملائكة رسلا ومن الناس، فاصطفي من الملائكة جبريل لرسالته واصطفي من البشر محمدا ﷺ، وأخبر أن هذا القرآن الذي نزل به هذا الرسول إلى هذا الرسول مبلغا له عن الله قال تعالى {قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللهِ}، وقال تعالى {وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ}.

فالله أوجب علينا الإيمان بمحمد ﷺ خصوصا وبالملك الذي جاءه بالقرآن. وأمرنا بالإيمان بالأنبياء كلهم وبجميع ما أوتوا كما قال تعالى {قُولُوا آمَنَّا بِاللهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ}.

وقال تعالى: {وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَالْمَلائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ}.

وقال تعالى {آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللهِ وَمَلائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ}.

وقال تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللهِ وَمَلائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالا بَعِيدًا}.

فالأنبياء وسائط بين الله ﷻ وبين عباده في تبليغ أمره ونهيه ووعده ووعيده، وما أخبر به عن نفسه وملائكته وغير ذلك مما كان وسيكون. وسائر الأنبياء علينا أن

نؤمن بهم، مجملا وذلك بأن كل ما أخبروا به عن الله فهو حق وأن طاعتهم فرض على من أرسلوا إليهم.

أما محمد ﷺ فهو الذي أرسل إلينا وإلى جميع الخلق وقد ختم الله به الأنبياء وآتاه من الفضائل ما فضله به على غيره وجعله سيد ولد آدم وخصائصه وفضائله كثيرة وعظيمة لا يسعها هذا الموضع.

وقد أوجب الله علينا أن نطيعه في كل ما أوجبه وأمر به وأن نصدقه في كل ما أخبر به، كما سبق ذكر ذلك في الباب الأول من هذه الرسالة.

وهو سبحانه مع هذا كله نهانا عن الشرك بهم والغلو فيهم، وميز بين حقه تعالى وحقهم.

فقال تعالى: {مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ وَلا يَأْمُرَكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ} فهذا بيان أن اتخاذ الملائكة والنبيين أربابا كفر مع وجوب الإيمان بهم ما لم يحصل بعبادة الأوثان، فإن الأوثان تستحق الإهانة وأن تكسر كما كسر إبراهيم الأصنام وكما حرق موسى العجل ونسفه وكما كان نبينا ﷺ يكسر الأصنام ويهدم صوتها وقد قال تعالى: {إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ} فإهانتها من تمام التوحيد والإيمان.

والملائكة والأنبياء بل الصالحون يستحقون المحبة والموالاة والتكريم والثناء. مع أنه يحرم الغلو فيهم والشرك بهم، فلهذا صار بعض الناس يزيد في التعظيم على ما يستحقونه فيصير شركا، وبعضهم يقصر عما يجب لهم من الحق فيصير فيه نوع من الكفر.

والصراط المستقيم صراط الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وهو القيام بما أمر الله به ورسله في هذا وهذا.

والله تعالى يميز حقه من حق غيره ففي الصحيحين عن معاذ بن جبل أن النبي ﷺ قال له: "يا معاذ أتدرى ما حق الله على العباد"

قلت: الله ورسوله أعلم.

قال: "أن يعبدوه ولا شركوا به شيئا، أتدرى يا معاذ ما حقهم عليه إذا فعلوا ذلك؟ " قلت: الله ورسوله أعلم. قال: "أن لا يعذبهم". وقد قال تعالى: {وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَائِيَ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ وَنَزَعْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا فَقُلْنَا هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ فَعَلِمُوا أَنَّ الْحَقَّ لِلَّهِ وَضَلَّ عَنْهُمْ ما كَانُوا يَفْتَرُونَ}.

فالرسل كلهم نوح وهود وصالح وشعيب وغيرهم يبينون أن العبادة والتقوى حق لله وحده، وحق الرسل طاعتهم.

قال نوح عليه السلام {يَا قَوْمِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُبِينٌ أَنِ اعْبُدُوا اللهَ وَاتَّقُوهُ وَأَطِيعُونِ}.

وكذلك قال هود وصالح وشعيب وغيرهم {يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ}.

وقال تعالى {كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ الْمُرْسَلِينَ إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ نُوحٌ أَلا تَتَّقُونَ إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ فَاتَّقُوا اللهَ وَأَطِيعُونِ}.

وكذلك قال سائر الرسل هود وصالح وشعيب كل يقول {فَاتَّقُوا اللهَ وَأَطِيعُونِ}.

وكذلك في رسالة محمد ﷺ قال الله تعالى: {وَمَنْ يُطِعِ اللهَ وَرَسُولَهُ وَيَخْشَ اللهَ وَيَتَّقْهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ}.

فجعل الطاعة لله والرسول. وجعل الخشية والتقوى لله وحده.

وقال تعالى: {لِتُؤْمِنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا}.

فالإيمان بالله والرسول، والتعزير والتوقير للرسول، وتعزيره، نصره ومنعه.

والتسبيح بكرة وأصيلا لله وحده، فإن ذلك من العبادة لله وحده والعبادة هي لله وحده.

وقال تعالى: {وَقَالَ اللهُ لا تَتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ وَلَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَلَهُ الدِّينُ وَاصِبًا أَفَغَيْرَ اللهِ تَتَّقُونَ} فأنكر سبحانه أن يتقى غيره كما أمر أن لا يرهب إلا إياه.

وقال تعالى: {لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ فَلا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِي}.

وقال تعالى: {إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللهِ مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا اللهَ فَعَسَى أُولَئِكَ أَنْ يَكُونُوا مِنَ الْمُهْتَدِينَ}. فقد أمر الله تعالى في غير موضع بأن يخشى ويخاف ولا يخشى ويخاف غيره. وقال تعالى {وَلَوْ أَنَّهُمْ رَضُوا مَا آتَاهُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَقَالُوا حَسْبُنَا اللهُ سَيُؤْتِينَا اللهُ مِنْ فَضْلِهِ وَرَسُولُهُ إِنَّا إِلَى اللهِ رَاغِبُونَ}.

ففي الإيتاء قال {مَا آتَاهُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ} كما قال: {وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا} لأن الحلال ما حلله الله ورسوله، والحرام ما حرمه الله ورسوله.

فما أعطاه الرسول للناس فهو حقهم بالقول والعمل كالفرائض التي قسمها الله وأعطى كل ذي حق حقه وكذلك من الفيء والصدقات ما أعطى فهو حقه، وما أباحه له فهو مباح، وما نهاه عنه فهو حرام عليه فلهذا قال تعالى {وَلَوْ أَنَّهُمْ رَضُوا مَا آتَاهُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَقَالُوا حَسْبُنَا اللهُ} ولم يقل هنا ورسوله لأن الله تعالى وحده حسب عبده أي كافيه. لا يحتاج الرب في كفايته إلى أحد لا رسول ولا نبي، ولهذا لا تجئ هذه الكلمة إلا الله وحده كقوله: {الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ

فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ}.

وقال تعالى: {فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ اللهُ لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ}.

وقال تعالى {وَإِنْ يُرِيدُوا أَنْ يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللهُ هُوَ الَّذِي أَيَّدَكَ بِنَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ} إلى قوله {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ} أي حسبك وحسب من اتبعك من المؤمنين كما قاله جمهور أهل العلم. ومن قال إن الله ومن اتبعك حسبك فقد غلط، ولم يجعل الله وحده حسبه بل جعله وبعض المخلوقين حسبه، وهذا مخالف لسائر آيات القرآن.

وقال تعالى {أَلَيْسَ اللهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ} فهو وحده كاف عبده، وقال تعالى {وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ فَهُوَ حَسْبُهُ}.

فلهذا قال تعالى {وَقَالُوا حَسْبُنَا اللهُ} ولم يقل ورسوله ثم قال {إِنَّا إِلَى اللهِ رَاغِبُونَ} ولم يقل ورسوله بل جعل الرغبة إلى الله وحده كما قال {فَإِذَا فَرَغْتَ فَانْصَبْ وَإِلَى رَبِّكَ فَارْغَبْ}.

فالرغبة تتضمن التوكل وقد أمر أن لا نتوكل إلا عليه كقوله {وَعَلَى اللهِ فَتَوَكَّلُوا} وقوله {إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ}.

فالتوكل على الله وحده، والرغبة إليه وحده، والرهبة منه وحده.

ليس لمخلوق لا الملائكة ولا الأنبياء في هذا حق كما ليس لهم حق في العبادة ولا يجوز أن نعبد إلا الله وحده ولا نخشى ولا نتقى إلا الله وحده كما قال تعالى: {إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ}.

فإذا قال القائل لا يجوز التوكل إلا على الله وحده، ولا العبادة إلا لله وحده ولا

يتقى ولا يخشى إلا الله وحده لا الملائك ولا الأنبياء ولا غيرهم كان هذا تحقيقا للتوحيد.

ولم يكن، هذا سبًا لهم ولا تنقصًا بهم ولا عيبًا لهم وإن كان فيه بيان نقص درجتهم عن درجة الربوبية فنقص المخلوق عن الخالق من لوازم كل مخلوق. ويمتنع أن يكون المخلوق مثل الخالق.

والملائكة والأنبياء كلهم عباد الله يعبدونه كما قال تعالى {لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلا الْمَلائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ}.

وقال تصالى {وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ لا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى وَهُمْ مِنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ وَمَنْ يَقُلْ مِنْهُمْ إِنِّي إِلَهٌ مِنْ دُونِهِ فَذَلِكَ نَجْزِيهِ جَهَنَّمَ كَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ}.

فإذا نفي عن مخلوق ملك أو نبي أو غيرهما ما كان من خصائص الربوبية وبين أنه عبد الله كان هذا حقا واجب القبول، وكان إثباته إطراء للمخلوق فإن دفعه عن ذلك كان عاصيا بل مشركا.

ولهذا قال النبي ﷺ "لا تطروني كما أطرت النصارى عيسى بن مريم فإنما أنا عبد الله فقولوا عبد الله ورسوله ".

فالله تعالى قد وصفه بالعبودية حين أرسله، وحين تحدى، وحين أسرى به فقال تعالى {وَأَنَّهُ لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللهِ}.

وقال تعالى {وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا}.

وقال تعالى {سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ}.

وأهل الباطل يقولون لمن وصفهم بالعبودية إنه عابهم وسبهم ونحو ذلك.

ولهذا لما سأل النجاشي جعفر بن أبي طالب رضي لله عنه ما تقول في المسيح عيسى؟ فقال: هو عبد الله ورسوله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه رفع النجاشي عودًا وقال: ما زاد المسيح على ما قلت هذا العود فنخرت بطارقته. فقال: وإن نخرتم".

فهم يجعلون قول الحق في المخلوق سبًا له، وهم يسبون الله ويصفونه بالنقائص والعيوب كما في الحديث عن أبي هريرة ﷺ عن النبي ﷺ قال: "يقول الله: كذبني ابن آدم ولم يكن له ذلك، وشتمني ولم يكن له ذلك. أما تكذبه إياي أن يقول: إني لن أعيده كما بدأته، وأما شتمه إياي أن يقول: اتخذ الله ولدا، وأنا الصمد الذي لم ألد ولم أولد ولم يكن لي كفوا أحد ".

فقد أخبر سبحانه أن هؤلاء يسبونه، وقد كان معاذ بن جبل يقول عن النصارى: لا ترحموهم فقد سبوا الله سبة ما سبه إياها أحد من البشر. وهذا نظير ما ذكره الله تعالى عن المشركين بقوله {وَإِذَا رَآكَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَتَّخِذُونَكَ إِلَّا هُزُوًا أَهَذَا الَّذِي يَذْكُرُ آلِهَتَكُمْ وَهُمْ بِذِكْرِ الرَّحْمَنِ هُمْ كَافِرُونَ}.

فكانوا ينكرون على محمد ﷺ أن يذكر آلهتهم بما تستحقه وهم يكفرون بذكر الرحمن ولا ينكرون ذلك كما قال تعالى {وَلا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ فَيَسُبُّوا اللهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ}.

وهكذا من فيه شبهه من اليهود والنصارى والمشركين تجده يغلو في بعض المخلوقين من المشايخ والأئمة والأنبياء وغيرهم وإذا ذكروا بما يستحقونه أنكر ذلك ونفر منه وعادى من فعل ذلك وهو وأصحابه يستخفون بعبادة الله وحده وبحقه وبحرماته وشعائره ولا ينكر ذلك. ويحلف أحدهم بالله ويكذب ويحلف بمن يعظمه ويصدق ولا يستجيز الكذب إذا حلف به. وهؤلاء من جنس النصارى والمشركين

وكذلك قد يعيبون من نهي عن شركهم كالحج إلى القبور التي يحجون إليها عادة وهم يستخفون بحرمة الحج إلى بيت الله ويجعلون الحج إلى القبور أفضل منه. وقد ينهون عن الحج اعتياضا إلى القبور ويقولون هذا الحج الأكبر.

ويرون النهي عن الحج إلى قبور الأنبياء والصالحين إخلالا بحقهم ومعاداة لهم ونحو ذلك.

وهم لا يرون الشرك بالله ودعاء غيره واتخاذ عباده من دونه أولياء إخلالا بحقه ومعاداة له.

ومعلوم أن المشركين من أعظم أعداء الله ﷻ قال الله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللهِ رَبِّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ خَرَجْتُمْ جِهَادًا فِي سَبِيلِي وَابْتِغَاءَ مَرْضَاتِي تُسِرُّونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ وَأَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَخْفَيْتُمْ وَمَا أَعْلَنْتُمْ وَمَنْ يَفْعَلْهُ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ إِنْ يَثْقَفُوكُمْ يَكُونُوا لَكُمْ أَعْدَاءً وَيَبْسُطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَأَلْسِنَتَهُمْ بِالسُّوءِ وَوَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ لَنْ تَنْفَعَكُمْ أَرْحَامُكُمْ وَلا أَوْلادُكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَفْصِلُ بَيْنَكُمْ وَاللهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَآءُ مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللهِ وَحْدَهُ} فأمر بالتأسي بإبراهيم ومن معه لما تبرءوا من المشركين وما يعبده المشركون، وأظهروا لهم العداوة والبغضاء حتى يؤمنوا بالله وحده. فالمشرك والآمر بالشرك والراضي به معاد لله، ومن عادى الله فقد عادى أنبياءه وأولياءه.

وأما من أمر بما جاءت به الرسل فلم يعادهم ولم يعاندهم قال تعالى {قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ لا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ وَلا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ وَلا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ وَلا أَنْتُمْ

عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ}.

وهنا موضع يشكل على بعض الناس وذلك أنه قال عَلَيْهِ السَّلَامُ في الحديث الصحيح: "أصدق كلمة قد قالها شاعر كلمة لبيد

ألا كل شيء ما خلا الله باطل.

وذلك مثل قوله تعالى: {ذَلِكَ بِأَنَّ اللهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلِ}.

فالمراد بالباطل: ما لا ينفع، وكل ما سوى الله لا تنفع عبادته، وهذا يدخل فيه كل ما عبد من دون الله من الملائكة والأنبياء وهؤلاء قد سبقت لهم من الله الحسني فكيف يدخلون في الباطل؟.

وكذلك قوله: {فَذَلِكُمُ اللهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلالُ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ}.

فيقال: إن المراد عبادتهم والعمل لهم باطل، وقد يقال عن الشيء أنه لا شيء لانتفاء المقصود منه ليس بشيء وكما قال ﷺ عن الكهان لما سئل عنهم فقال: "ليسوا بشيء" فقالوا إنهم يحدثون أحيانًا الشيء يكون حقا، فقال رسول الله ﷺ: "تلك الكلمة من الحق يخطفها الجني فيقرها في أذن وليه قر الدجاجة فيخلطون فيها أكثر من مائة كذبة". فهم ليسوا بشيء: أي لا ينتفع بهم فيما يقصد منهم، وهو الاستخبار عن الأمور الغائبة لأنهم يكذبون كثيرًا فلا يدرى ما قالوه أهو صدق أم كذب. وهم مع ذلك موجودون يضلون ويضلون.

فقوله: "ليس بشيء" مثل قوله: "ألا كل شيء ما خلا الله باطل" وقوله تعالى: {ذَلِكَ بِأَنَّ اللهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلِ} فهو من جهة كونه معبودًا باطل لا ينتفع به ولا يحصل لعابده مقصود العبادة وإن كان من جهة أخرى هو شمس

وقمر ينتفع بضيائه ونوره وهو يسجد لله ويسبحه. وكذلك الملائكة والأنبياء إذا نفي عنهم كونهم آلهة معبودين وتبين أن عبادتهم عمل باطل لا ينتفع به، لم ينف ذلك ما يستحقونه من الإجلال والإكرام وعلو قدرهم عند الله تعالى.

والتبري من عبادتهم وكونهم معبودين، لا من موالاتهم والإيمان بهم وقولهم {إِنَّا بُرَآءُ مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ} أي ومن عبادتهم ومن كونهم معبودين كما قال الخليل عَلَيْهِ السَّلَامُ: {يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ} فهو بريء من كل شريك لله من جهة كونه جعل شريكا وندًا لله ولم يبرأ منه من جهات أخرى.

فإبراهيم لم يبرأ من الشمس والقمر والكواكب من جهة كونها مسخرة لمنافع العباد وكونها تسجد لله وتسبحه وكونها من آياته العظيمة بل من جهة كونها شركاء لله. أما الأوثان ونحوها فتعادى مطلقا. والشمس والقمر والملائكة والكواكب تعادى عبادتها وكونها آلهة معبودة فتبغض من هذه الجهات وتعادى، مع وجوب الإيمان بالملائكة وإذا قيل للنصارى نحن براء من شرككم ومما تعبدون من دون الله. وقد قال تعالى: {قُلْ أَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ مَا لا يَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلا نَفْعًا وَاللهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ} هذا بعد قوله: {مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلانِ الطَّعَامَ}.

فالبراءة من كل معبود سوى الله كالبراءة من كل إله سوى الله، وذلك براءة من الشرك ومن كل ما سوى الله معبودا، وليس هو براءة من المسيح من جهة كونه رسولًا كريما وجيها عند الله، بل براءة مما قيل فيه من الباطل لا من الحق. والمسيح والملائكة وغيرهم يتبرؤن ممن عبدوهم ويعادونهم ولا يوالونهم قال الله تعالى {وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ يَقُولُ لِلْمَلائِكَةِ أَهَؤُلاءِ إِيَّاكُمْ كَانُوا يَعْبُدُونَ قَالُوا سُبْحَانَكَ أَنْتَ وَلِيُّنَا مِنْ دُونِهِمْ بَلْ كَانُوا يَعْبُدُونَ الْجِنَّ أَكْثَرُهُمْ بِهِمْ مُؤْمِنُونَ}.

وقال تعالى: {وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ فَيَقُولُ أَأَنْتُمْ أَضْلَلْتُمْ عِبَادِي هَؤُلاءِ أَمْ هُمْ ضَلُّوا السَّبِيلَ قَالُوا سُبْحَانَكَ مَا كَانَ يَنْبَغِي لَنَا أَنْ نَتَّخِذَ مِنْ دُونِكَ مِنْ أَوْلِيَاءَ وَلَكِنْ مَتَّعْتَهُمْ وَآبَاءَهُمْ حَتَّى نَسُوا الذِّكْرَ وَكَانُوا قَوْمًا بُورًا}.

وقال تعالى {أَفَحَسِبَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ يَتَّخِذُوا عِبَادِي مِنْ دُونِي} وقال تعالى {أَمِ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ فَاللهُ هُوَ الْوَلِيُّ وَهُوَ يُحْيِي الْمَوْتَى وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ}.

وقال تعالى {قُلْ أَغَيْرَ اللهِ أَتَّخِذُ وَلِيًّا}.

وهو سبحانه لم ينه عن موالاتهم فمن أحبهم ووالاهم فهو موحد ومن جعلهم أندادًا أحبهم كما يحب الله نهو مش يث.

فالحب لله توحيد وإيمان. والحب كما يص جا الله شرك وكفر.

وكذلك الشفاعة قال تعالى: {مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلا شَفِيعٍ}. وقال تعالى {مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ}.

فتبين أنه لا تنفع شفاعة الملائكة والأنبياء ولا غيرهم إلا لمن أذن له حتى "إذا قضى بالأمر ضربت الملائكة بأجنحتها خضعازا لقوله تعالى كأنه سلسلة على صفوان" وصعقوا فلا يعلمون ما قال: {حَتَّى إِذَا فُزِّعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقَّ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ}.

فحينئذ يعلمون ما قضى به، فكيف يضفعون بدودت إذنه؟

قال الله تعالى: {بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ لا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ} وقال تعالى {أَمِ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللهِ شُفَعَاءَ قُلْ أَوَلَوْ كَانُوا لا يَمْلِكُونَ شَيْئًا وَلا يَعْقِلُونَ}.

وأوجه الشفعاء وأول شافع يوم القيامة محمد ﷺ وقد ثبت في الأحاديث الصحيحة أحاديث الشفاعة أن الناس يوم القيامة إذا ذهبوا إلى آدم ليشفع لهم يردهم إلى نوح ونوح إلى إبراهيم وإبراهيم إلى موسى وموسى إلى المسيح والمسيح إلى

محمد صلى الله عليهم وسلم أجمعين فيقول اذهبوا إلى محمد فإنه عبد غفر له الله ما تقدم من ذنبه وما تأخر قال ﷺ "فيأتوني فأذهب إلى ربي فإذا رأيت ربي خررت ساجدا وأحمد ربي بمحامد يفتحها عليَّ لا أحسنها الآن وحينئذ فيقول الله تعالى "أي محمد ارفع رأسك، وقل يسمع، وسل تعطه واشفع تشفع" قال فأقول: أي رب أمتى فيحد لي حدا فأدخلهم الجنة" وكذلك ذكر في الثانية والثالثة.

وفي صحيح البخاري عن أدي هريرة رضي الله عنه قلت: يارسول الله من أسعد الناس بشفاعتك يوم القيامة؟ " الحديث إلى أن قال ﷺ: "أسعد الناس بشفاعتى من قال لا إله إلا الله خالصا من قلبه".

فقد بين أوجه الشفعاء أنه إذا أتى يبدأ بالسجود لله والحمد لله لا يبدأ بالشفاعة حتى يؤذن له فإن أذن له فحينئذ يشفع، فإذا شفع حد له حدًا فيدخلهم الجنة، وبين أن أولى الناس بشفاعته من كان أعظم إخلاصا وتوحيدًا لا من كان سائلا وطالبا منه أو من غيره. فالأمر كله لله وحده لا شريك له هو الذي يأذن في الشفاعة وهو الذي يقبل شفاعة الشفيع فيمن يختار قال تعالى {وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ سُبْحَانَ اللهِ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ} .

فالذين يخالفون شريعة الأنبياء ويغلون فيهم ويقولون إنهم يحبونهم ويوالونهم ويعظمونهم بذلك، فالأنبياء يتبرءون منهم، ومحمد ﷺ بريء من عمل يخالف أمره وسنته قال الله تعالى {فَإِنْ عَصَوْكَ فَقُلْ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تَعْمَلُونَ} .

ولا ينفع من عصى الرسول أن يقول قصدي تعظيمهم فإنه إنما أمر بطاعتهم ولم يأمر أن يعبد الله بالظن وما تهوى الأنفس، قال الله تعالى {وَإِذْ قَالَ اللهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلا أَعْلَمُ مَا فِي

نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنِ اعْبُدُوا اللهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ}.

فقد أخبر أنه لم يقل لهم إلا ما أمره الله به أن يعبدوا الله وحده وكذلك سائر الانبياء قال الله تعالى {وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ}.

وهو سبحانه انما يعبد بما شرع من الدين، لا يعبد بما شرع من الدين بغير إذنه فإن ذلك شرك قال الله تعالى {أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللهُ}.

وقال تعالى: {شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ} والدين الذي شرعه اما واجب أو مستحب فكل من عبد عبادة ليست واجبة في شرع الرسول ولا مستحبة كانخا من الشرك والبدع، وكلما تدبر الإنسان ما أمر به وشرعه تبين له أنه جمع في شرعه بين كمال توحيد الرب واخلاص الدفى له.

وبين كمال طاعة الرسل وتعزيرهم ومحبتهم وموالاتهم ومتابعتهم فأسعد الناس في الدنيا والآخرة أتبعهم للرسول باطنا وظاهرًا ﷺ تسليما.

فهذا هو صراط الله المستقيم قال تعالى {وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ}.

ولما أمرنا الله أن نسأله في كل صلاة أن يهدينا الصراط المستقيم صراط الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين المغايرين للمغضوب عليهم وللضالين. كان ذلك مما لحين أن العبد يخاف عليه أن ينحرف إلى هذين الطريقين. والمغضوب عليهم هم اليهود والضالون هم النصارى.

وقد افترق اليهود والنصارى في شأن الأنبياء، فاليهود جفوا عنهم فكذبوهم وقتلوهم كما أخبر الله عنهم بقوله {أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لا تَهْوَى أَنْفُسُكُمُ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ}، والنصارى غلوا فيهم فأشركوا بهم حتى كفروا بالله تعالى قال تعالى {يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلا تَقُولُوا عَلَى اللهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَآمِنُوا بِاللهِ وَرُسُلِهِ وَلا تَقُولُوا ثَلاثَةٌ انْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ إِنَّمَا اللهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ وَكَفَى بِاللهِ وَكِيلًا}.

فبالإيمان بهم وتصديقهم وطاعتهم يخرج المسلم عن مشابهة اليهود وبعبادة الله وحده والاعتراف بأنهم عباد الله لا يجوز اتخاذهم أربابا إلا اك ك بهم والغلو فيهم يخرج عن مشابهة النصارى.

فإن اتخاذهم أربابا كفر تال الله تعالى {وَلا يَأْمُرَكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ} والنصارى يشركون بمن دون المسيح من الأحبار والرهبان قال تعالى {اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللهِ} فمن غلا فيهم واتخذهم أربابا فهو كافر.

ومن كذب شيئا مما جاؤا به أو سبهم أو عابهم أو عاداهم فهو كافر.

فلابد من رعاية هذا الأصل.

وكان السلف يرون أن من انحرف من العلماء عن الصراط المستقيم ففيه شبه من اليهود كما ئرى في أحوال منحرفة أهل العلم من تحريف الكلم عن مواضعه، وقسوة القلوب، والبخل بالعلم وغير ذلك.

ومن انحرف من العباد ففيه شبه من النصارى كما ئرى في منحرفة أهل العبادة من الغلو في الأنبياء والصالحين وغير ذلك.

والغلو في هذه الأمة وقع في طائفتين:

الطائفة الأولى: طائفة من ضلال الشيعة الذين يعتقدون في الأنبياء والأئمة من أهل البيت الألوهية.

الطائفة الثانية: طائفة من جهال المتصوفة يعتقدون نحو ذلك في الأنبياء والصالحين.

فمن توهم في نبينا أو غيره من الأنبياء شيئا من الألوهية والربوبية فهو من جنس النصارى.

وإنما حقوق الأنبياء ما جاء به الكتاب والسنة عنهم قال تعالى في خطابه لبني إسرائيل {وَآمَنْتُمْ بِرُسُلِي وَعَزَّرْتُمُوهُمْ وَأَقْرَضْتُمُ اللهَ قَرْضًا حَسَنًا لأُكَفِّرَنَّ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَلأُدْخِلَنَّكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ}.

والتعزير: النصر والتوقير والتأييد.

وقال تعالى {إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا لِتُؤْمِنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ} فهذا في حق الرسول، ثم قال في حق الله تعالى {وَتُسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا}.

وقال تعالى {فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ}.

وقال تعالى {قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللهُ}.

وقال تعالى {قُلْ أَطِيعُوا اللهَ وَالرَّسُولَ} وذكر طاعة الرسول في أكثر من ثلاثين موضعا.

وقال تعالى {إِنَّ اللهَ وَمَلائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا}.

وقال تعالى {قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ

وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا} فقد بين الله في كتابه حقوق الرسول من الطاعة له، ومحبته، وتعزيره، وتوقيره، ونصره، وتحكيمه، والرضى بحكمه، والتسليم له واتباعه والصلاة والتسليم عليه، وتقديمه على النفس والأهل والمال، ورد ما يتنازع فيه إليه وغير ذلك من الحقوق.

وأخبر أن طاعته طاعته فقال: {مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللهَ} ومبايعته مبايعته فقال {إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللهَ}.

وقرن بين اسمه واسمه في المحبة فقال {أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللهِ وَرَسُولِهِ} وفي الأذى فقال {إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ} وفي الطاعة والمعصية فقال {وَمَنْ يُطِعِ اللهَ وَرَسُولَهُ} {وَمَنْ يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ}. وفي الرضا فقال {وَاللهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضُوهُ}.

فهذا ونحوه هو الذي يستحقه رسول الله بأبي هو وأمي.

فأما العبادة والاستعانة فلله وحده لا شريك له كما قال {وَاعْبُدُوا اللهَ وَلا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا}.

{إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ}.

{وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ}.

وقد جمع منهما في مواضع كقوله {فَاعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ}.

وقوله {وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِ}.

والدعاء لله وحده سواء كان دعاء عبادة أو دعاء المسألة والاستعانة كما قال تعالى {وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلا تَدْعُو مَعَ اللهِ أَحَدًا وَأَنَّهُ لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللهِ يَدْعُوهُ كَادُوا يَكُونُونَ عَلَيْهِ لِبَدًا قُلْ إِنَّمَا أَدْعُو رَبِّي وَلا أُشْرِكُ بِهِ أَحَدًا}.

وتوحيد الله وإخلاص الدين له في عبادته واستعانته في القرآن كثير جدًا، بل هو قلب الإيمان، وأول الإسلام وآخره.

كما قال النبي ﷺ " أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله".

وقال ﷺ "من كان آخر كلامه لا إلى إلا الله دخل الجنة".

وهو قلب الدين والإيمان، وسائر الأعمال كالجوارح له.

فالعبادة والإستعانة وما يدخل في ذلك من الدعاء والاستغاثة والخشية والرجاء والإنابة والتوكل والتوبة والاستغفار كل، هذا لله وحده لا شريك له. فالعبادة متعلقة بألوهيته، والاستعانة متعلقة بربوبيته، والله رب العالمين لا إله إلا هو، ولا رب لنا غيره، لا ملك ولا نبي ولا غيره، بل أكبر الكبائر الإشراك بالله وأن تجعل له ندا وهو خلقك، والشرك أن تجعل لغيره شركا أى نصيبًا في عبادتك، وتوكلك، واستعانتك كما قال من قال {مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللهِ زُلْفَى}

وأصناف العبادات: الصلاة بأجزائها مجتمعة، وكذلك أجزاؤها التي هي عبادة بنفسها من السجود والركوع والتسبيح والدعاء والقراءة والقيام لا يصلح إلا لله وحده.

ولا يجوز أن يتنفل عن طريق العبادة إلا لله وحده، لا الشمس ولا القمر ولا الملك ولا لنبي ولا صالح ولا قبر نبي ولا صالح، وهذا في جميع ملل الأنبياء وقد ذكر في شريعتنا حتى نهي أن يتنفل على وجه التحية والإكرام للمخلوقات، ولهذا نهي النبي ﷺ معاذًا أن يسجد له وقال: "لو كنت آمرًا أن يُسجد لأحد لأمرت الزوجة أن تسجد لزوجها من عظم حقه عليها".

وكذلك الزكاة العامة من الصدقات كلها والخاصة لا يتصدق إلا لله كما قال

تعالى {وَمَا لأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَى إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الأَعْلَى}.

فلا يجوز فعل ذلك عن طريق الدين لا لملك ولا لشمس ولا لقمر ولا لنبي ولا لصالح، كما يفعل بعض السوال والمعظمين كرامة لفلان وفلان، يقسمون بأشياء إما من الأنبياء وإما من الصحابة وإما من الصالحين.

وكذلك الحج لا يحج إلا إلى بيت الله، فلا يطاف إلا به، ولا يحلق الرأس إلا به، ولا يوقف إلا بفنائه، ولا يفعل ذلك بنبي ولا صالح ولا بقبر نبي ولا صالح، ولا بوثن.

وكذلك الصيام لا يصام إلا عبادة لله، فلا يصام لأجل الكواكب والشمس والقمر، ولا لقبور الأنبياء والصالحين ونحو ذلك.

وهذا كله تفصيل الشهادتين: اللتين هما أصل الدين "شهادة أن لا إله إلا الله وشهادة أن محمدًا عبده ورسوله".

والإله: من يستحق أن يألهه العباد ويدخل فيه حبه وخوفه.

فما كان من توابع الألوهية فهو حق محض لله.

وما كان من أمور الرسالة فهو حق الرسول.

ونصوص القرآن والسنة مليئة بتقريرهذا الأمر {لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ}.

(باب بيان توسط السلف في حق النبي ﷺ)

إن مما امتاز به اتباع هذا الدين: الوسطية في كل شيء فلا إفراط ولاتفريط قال تعالى: {وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ} قال ابن كثير: "والوسط هنا المراد به الخيار والأجود كما يقال قريش أوسط العرب نسبا أي خيرها.

ولما جعل الله هذه الأمة وسطا خصها بأكمل الشرائع وأقوم المناهج وأوضح المذاهب".

ومن الأمور التي توسطت بها هذه الأمة توسطها في شأن الأنبياء بين اليهود والنصارى.

فقد افترق اليهود والنصارى في الأنبياء: فاليهود جفوا عنهم فكذبوهم وقتلوهم. والنصارى غلوا فيهم فأشركوا بهم حتى كفروا بالله.

أما هذه الأمة فقد توسطت بين الطائفتين فأمنت وصدقت بأنبياء الله ولم يتتخذهم أربابا من دون الله.

فالسلف من الصحابة والتابعين وتابعيهم بإحسان إلى يوم الدين ساروا في هذا الشأن وفق نصوص القرآن والسنة الصحيحة شأنهم في ذلك شأنهم في سائر أمور هذا الدين الاتباع وترك الابتداع.

فما نص عليه القرآن يجب الأخذ به والعمل به والحال نفسه ينطق على ما نصت عليه السنة.

فقد نصت النصوص على أمور متعددة فيما يتعلق بشأن نبينا ﷺ وسائر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام.

فمن أخذ بهذه الأمور جميعها وأمن بها فقط توسط ومن أخل بشيء منها فهو لا محالة واقع في أحد حالين إما الغلو أو التنقص.

ولما كان حال الغلو هو الأكثر خطرا على اتباع الرسل، فقد جاء التنبيه والتأكيد على بشريتهم في مواطن متعددة في كتاب الله العزيز منها:

- التأكيد على بشرية الرسول وعبوديته لله تعالى:

قال تعالى {مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ

كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللهِ}.

وقال تعالى {قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ}.

وقال تعالى {قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا}.

وقال تعالى {سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا}.

وقال تعالى {وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا}.

وقال تعالى {إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللهِ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى عَبْدِنَا}.

وقال تعالى {الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجَا}

وقال تعالى {تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا}

وقال تعالى {فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى}.

وقال تعالى {هُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ عَلَى عَبْدِهِ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ}.

وقال تعالى {وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَيَمْشُونَ فِي الأَسْوَاقِ}.

- التأكيد على أن الرسل لا يملكون شيئا من خصائص الألهية والربوبية

قال تعالى {قُلْ لا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللهِ وَلا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ}.

وقال تعالى {قُلْ لَوْ أَنَّ عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ لَقُضِيَ الأَمْرُ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَاللهُ أَعْلَمُ بِالظَّالِمِينَ وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ}.

وقال تعالى {يَسْأَلونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ لا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً يَسْأَلونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ قُلْ لا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللهُ وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَاسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَا

إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ}.

وقال تعالى {وَيَقُولُونَ لَوْلا أُنْزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَقُلْ إِنَّمَا الْغَيْبُ لِلَّهِ فَانْتَظِرُوا إِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُنْتَظِرِينَ}.

وقال تتعالى {وَلا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللهِ وَلا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلا أَقُولُ إِنِّي مَلَكٌ}.

وقال تعالى {قُلْ إِنِّي لا أَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلا رَشَدًا}.

وقال تعالى {لَيْسَ لَكَ مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ}.

وقال تعالى {قُلْ لا أَمْلِكُ لِنَفْسِي ضَرًّا وَلا نَفْعًا إِلَّا مَا شَاءَ اللهُ}.

وقال تعالى {قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعًا مِنَ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلا بِكُمْ}

- التنبيه على ما كان من حال النصارى مع عيسى عليه السلام وبيان كفرهم في ذلك:

قال تعالى {لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَمَنْ فِي الأَرْضِ جَمِيعًا}.

وقال تعالى {لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرائيلَ اعْبُدُوا اللهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللهَ ثَالِثُ ثَلاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ أَفَلا يَتُوبُونَ إِلَى اللهِ وَيَسْتَغْفِرُونَهُ وَاللهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلانِ الطَّعَامَ انْظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ الآيَاتِ ثُمَّ انْظُرْ أَنَّى يُؤْفَكُونَ قُلْ أَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ مَا لا يَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلا نَفْعًا وَاللهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ}.

- **بيان كفر من رفعهم إلى درجة الربوبية:**

قال تعالى {وَلا يَأْمُرَكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ}.

وبجانب هذا التأكيد على بشرية الرسل والتحذر من رفعهم فوق مكانتهم التي أعطاهم الله إياها ووصفهم بما ليزر لهم حق فيه.

أكد الإسلام وجوب الإيمان بهم وإكرامهم ورفع درجتهم وجعلهم في مكانة ومنزلة سامية. فأوجب الإيمان بهم.

قال تعالى {آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللهِ وَمَلائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ}.

قال ابن كثير عند تفسيره لهذه الآية: "فالمؤمنون يؤمنون بأن الله واحد، فرد صمد، لا إله غيره ولا رب سواه.

ويصدقون بجميع الأنبياء والرسل والكتب المنزلة من السماء على عباد الله المرسلين والأنبياء لا يفرقون بين أحد منهم فيؤمنون ببعض ويكفرون ببعض بل الجميع عندهم صادقون بارون راشدون مهديون هادون إلى سبيل الخير، وإن كان بعضهم ينسخ شريعة بعض بإذن الله حتى نسخ الجميع بشرع محمد ﷺ خاتم الأنبياء والمرسلين الذي تقوم الساعة على شريعته، ولا تزال طائفة من أمته على الحق ظاهرين".

وفي مقابل ذلك فقد عد تكذيب واحد منهم كفرًا ولو ادعى الإيمان بالله ورسله جميعا إلا ذلك، فإيمان من هذا حاله إيمان زائف لا وزن له ولا خير فيه وصاحبه موسوم بالكفر.

قال تعالى {إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا}.

قال ابن كثير عند تفسيره لهذه الآية: "والمقصود أن من كفر بنبي من الأنبياء فقد كفر بسائر الأنبياء، فإن الإيمان واجب بكل نبى بعثه الله إلى أهل الأرض فمن رد نبوته للحسد أو العصبية أو التشهي تبين أن إيمانه بمن آمن به من الأنبياء ليس إيمانًا شرعيًا إنما هو عن غرض وهوى وعصبية".

وبهذه الوسطية تمسك السلف الصالح ومن سار على نهجهم فالأنبياء وعلى رأسهم نبينا صلوات الله عليهم أجمعين بشر مثلنا فضلهم الله واصطفاهم واختارهم وشرفهم بحمل الرسالة وتبليغها إلى الناس، وأوجب علينا لهم من الحقوق ما سبق ذكره، وكذلك جعل لنا عليهم من الأمور والحقوق التي تطلب منهم، "فالأمور نوعان:

النوع الأول: نوع يطلب لنبينا منا ويجب له علينا.

والنوع الثاني: نوع يطلب لنا منه سواء أوجب عليه أو لم يجب. فالواجب له علينا من الحقوق بعد الموت الإيمان به ومحبته ونصره وتعزيره وتوقيره وطاعة أمره واتباع سنته وموالاة أوليائه ومعاداة أعدائه.

هذا بالنسبه لما يتعلق بالنوع الأول. أما ما يتعلق بالنوع الثاني: فتحقيق ذلك أن الله أمره بأشياء منها ما هو حق لله. ومنها ما هو حق للناس.

والأمر تارة يكون أمر إيجاب، وتارة أمر استحباب.

وكل ما أمر به مما فيه نفع للخلق ففيه حق لهم عليه كتبليغهم وتعليمهم والبيان لهم وأمرهم بكل معروف ونهيهم عن كل منكر، وحضهم على كل ما يقربهم إلى

الجنة ونهيهم عن كل ما يبعدهم عنها وتبيين كل ما يحتاجون إليه وأمثال ذلك.

وقد فعل ذلك وتركهم على البيضاء ليلها كنهارها، وما طائر يقلب جناحيه إلا ذكر لهم منه علما بأخباره وأوامره ونواهيه.

وكذلك كان يقوم بأخذ الصدقة من أغنيائهم وردها على فقرائهم، وإنصاف مظلومهم من ظالمهم، وإطعام جائعهم، وعيادة مريضهم، والصلاة على ميتهم، وأمثال ذلك من أنواع إحسانه إليهم في جميع مصالح الدنيا وا لآخرة.

فاجتمعت له صفات الكمال المتفرقة في غيره من الرسل والأنبياء وولاة الأمر وغيرهم.

وكان له من خصائص النبوة والرسالة ما لم يشركه فيه أحد بعده، وكان يقوم بالإمامة في الصلاة والإمارة في الغزو وإرسال البعوث وعقد الألوية والشعائر في الحروب وإقامة الحدود وايصال الحقوق وقسم المواريث والمغانم والفيء والصدقات، وتعليمهم ما يؤمرون به مما في القلوب من المعارف والأحوال، أو ما يقوم بالأبدان من الأقوال والأعمال، وأفتاهم فيما ينوبهم من المسائل، والحكم بينهم فيما يتنازعون فيه من القضايا، وتعبير الرؤيا وما كان وما يكون من أمر الدنيا والآخرة، وصفات الرب، وملائكته، وأمر الآخرة والجنة والنار إلى غير ذلك. فهذه الأمور التي كان مأمورًا بها أمر إيجاب أو أمر استحباب وكانت حقا عليه للخلق انتهت بموته فلم يبق عليه منها شيء.

كما أدّى حق الله الذي أمره به، فلم يبق عليه منه شيء، فجاهد في الله ونصح الأمة، وعبد ربه حتى أتاه اليقين.

وأما ما كان حقا له على الأمة ومنفعته في الحقيقة تعود عليهم، والله تعالى يثيبه بما يعملون به من طاعته مثل ثوابهم، يستجيب فيه صالح دعواهم فهو في الحقيقة حق

الله وان كان فيه حق للرسول فإن الله هو الذي أمرهم به الرسول، ومن يطع الرسول فقد أطاع الله.

فكل ما أمرهم به الرسول من واحب ومستحبا فالله آمرهم به.

وإذا أطاعوا الله ورسوله فأجرهم على الله.

وإذا عصوا الله ورسوله فحسابهم على الله.

قال تعالى {فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلاغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ}.

وقال تعالى {فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ إِلَّا مَنْ تَوَلَّى وَكَفَرَ فَيُعَذِّبُهُ اللهُ الْعَذَابَ الأَكْبَرَ إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ} وقال تعالى {وَأَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَإِنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلاغُ الْمُبِينُ} ثم قال {اللهُ لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَعَلَى اللهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ} فأمر بطاعته وطاعة رسوله لأن طاعته طاعة لله.

وأمرهم بالتوكل عليه وحده، وطاعة الرسول هي عبادة لله وحده والأمر والمعنى المتقدم من أن الرسول ليس عليه إلا ما أمر به من البلاغ والبيان والجهاد وليس عليه جزاء العباد ولا حسابهم ولا هدايتهم قد كرر في القرآن في مواضع. والحق الذي لله وللرسول باق بعد موت الرسول، وكذلك ما كان من حقوقه التي يمكن بقاؤها كالصلاة عليه والتسليم والتعزر والتوقير والمحبة وغيرها فهي لم تنقص بعد موته بل توكدت وقويت، بل حقوقه عليها بعد موته أكمل منها في حياته.

فمن ذلك أن من تنقصه في حياته أوسبه فإنه كان له ﷺ يعفو عن حقه.

فأما بعد موته فليس لأحد أن يعفو عن حقه ولا يسقط وكذلك في مغيبه. فعلينا أن نقوم بحقوقه الواجبة علينا في حال مماته ومغيبه أكثر مما علينا أن نقوم بها في محياه وحضوره.

وتلك الحقوق علينا له، وإذا فعلناها كانت عبادة منا لله، أجرنا فيها على الله وهي

مما يزيده الله بها من فضله من جهة امتثالنا لما أمرنا به، وهو داعينا، وكلما أطعنا كان له مثل أجورنا، ومن جهة ما يصل إليه من الرحمة باستجابة الله دعاء الأمة، مع ما يزيده الله إياه من فضله. وهذه الحقوق الثابتة بعد موته هي تبع لرسالته فإنه هو السفير والواسطة بيننا ولون الله تعالى في تعليمنا وانتفاعنا بما علمنا من علم الله وخبره، وفي أمرنا وإرشادنا إلى ما أمر الله به وأحبه ورضيه وبذلك حصل لمن آمن به واتبعه سعادة الدنيا والآخرة.

بل أعظم نعمة أنعم الله بها على المؤمنين أن أرسله إليهم وأنزل عليه الكتاب، ومنَّ عليهم باتباعه. فليس في الدنيا خير أعظم من هذا.

وبعد فهذا أنموذج من فهم السلفي لنوع العلاقة التي تربط الأمة بنبيها وهو فهم أوجبته النصوص الشرعية وأكدته وأوا فمحته ورسمته، فليس لنا أن نحيد عنه أو نبدل فيه.

وهو فهم أعطى لكل ذى حق حقه كما أوجب ربنا وشرع في كتابه وعلى لسان رسوله ﷺ فحق الله هو توحيده، تجريد العبادة له تبارك وتعالى.

وحق الرسول الإيمان به وطاعته ومحبته وتعزيره وتوقيره والصلاة والسلام عليه إلى غير ذلك مما سبق ذكره.

وعن هذا التوازن في وضع الأمور في نصابها الذي أوجبه الله تعالى علينا يقول ابن القيم: "والفرق بين تجريد التوحيد وبين هضم أرباب المراتب أن تجريد التوحيد أن لا يعطى الخلوق شيئا من حق الخالق وخصائصه، فلا يعبد، ولا يصلى له، ولا يسجد ولا يحلف باسمه، ولا ينذر له، ولا يتوكل عليه، ولا يؤله ولا يقسم به على الله، ولا يعبد ليقرب إلى الله زلفى، ولا يساوى برب العالمين في قول قائل: ما شاء الله وشئت، وهذا منك ومن الله، وأنا بالله وبك، وأنا متوكل على الله وعليك، والله لي في

السماء وأنت لي في الأرض، وهذا من صدقاتك وصدقات الله، وأنا تائب إلى الله وإليك، وأنا في حسب الله وحسبك، فيسجد للمخلوق كما يسجد المشركون لشيوخهم يحلق رأسه له، ويحلف باسمه، وينذر له، ويسجد لقبره بعد موته، ويستغيث به في حوائجه ومهماته، ويرضيه بسخط الله، ولا يسخطه في رضا الله، ويتقرب إليه أعظم مما يتقرب إلى الله ويحبه ويخافه ويرجوه أكثر مما يحب الله ويخافه ويرجوه أو يساويه.

فإذا هضم الخلوق خصائص الربوبية، وأنزله منزلة العبد المحض الذي الأ يملك لنفسه فضلًا عن غيره ضرًا ولا نفعا ولا موتًا ولا حياة ولا نشورًا لم يكن هذا تنقصًا له ولا حطًا من مرتبته ولو رغم المشركون.

وقد صح عن سيد ولد آدم صلوات الله وسلامه عليه أنه قال: "لا تطروني كما أطرت النصارى ابن مريم فإنما أنا عبد الله فقولوا عبد الله ورسوله".

وقال ﷺ: "لا تتخذوا قبرى عيدا ".

وقال ﷺ: "اللهم لا تجعل قبرى وثنا يعبد".

وقال ﷺ: "لا تقولوا ما شاء الله وشاء فلان، ولكن قولوا ما شاء الله ثم شاء فلان".

وعن عدى بن حاتم أن رجلًا خطب عند النبي ﷺ فقال: من يطع الله ورسوله فقد رشد، ومن يعصهما فقد غوى، فقال رسول الله ﷺ: "بئس الخطيب أنت قل ومن يعص الله ورسوله ".

وقال له رجل: ما شاء الله وشئت. فقال: "أجعلتني لله ندا؟ ".

وقال له رجل قد أذنب: الله إني أتوب إليك ولا أتوب إلى محمد. فقال: "عرف الحق لأهله".

وقد قال الله له: {لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ}.

وقال: {قُلْ إِنَّ الأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ}.

وقال: {قُلْ لا أَمْلِكُ لِنَفْسِي ضَرًّا وَلا نَفْعًا إِلَّا مَا شَاءَ اللهُ}.

وقال: {قُلْ إِنِّي لا أَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلا رَشَدًا وَاتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ لا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا} أي لن أجد من دونه من ألتجئ إليه وأعتمد عليه. وقال لابنته فاطمه وعمه العباس وعمته صفية: "لا أملك لكم من الله شيئا" وفي لفظ: "لا أغني عنكم من الله شيئا".

فعظم ذلك على المشركين بشيوخهم وآلهتهم، وأبوا ذلك كله، وادعوا لشيوخهم ومعبوديهم خلاف هذا كله، وزعموا أن من سلبهم ذلك فقد هضمهم مراتبهم وتنقصهم، وقد هضموا جانب الألهية غاية الهضم وتنقصوه فلهم نصيب وافر من قوله تعالى {وَإِذَا ذُكِرَ اللهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِالآخِرَةِ وَإِذَا ذُكِرَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ}.

وقال أيضا رَحِمَهُ اللهُ في قصيدته النونية المسماة بالكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية:

يامن له عقل ونور قد غدا ... يمشي به في الناس كل زمان
لكننا قلنا مقالة صارخ ... في كل وقت بينكم بأذان
الرب رب والرسول فعبده ... حقا وليس لنا إله ثان
فلذاك لم نعبده مثل عبادة الرحـ ... ـمن فعل المشرك النصراني
كلا ولم نغلوا الغلو كما نهي ... عنه الرسول مخافة الكفران
لله حق لا يكون لغيره ... ولعبده حق هما حقان
لا تجعلوا الحقين حقا واحدا ... من غير تمييز ولا فرقان

فالحج للرحمن دون رسوله ... وكذا الصلاة وذبح ذي القربان
وكذا السجود ونذرنا ويميننا ... وكذا مثاب العبد من عصيان
وكذا التوكل والإنابة والتقى ... وكذا الرجاء وخشية الرحمن
وكذا العبادة واستعانتنا به ... إياك نعبد ذاك توحيدان
وعليهما قام الوجود بأسره ... دنيا وأخرى حبذا الركنان
وكذلك التسبيح والتكبير والتهليل ... حق آلهنا الديان
لكنما التعزير والتوقير ... حق للرسول بمقتضى القرآن
والحب والإيمان والتصديق لا ... يختص بل حقان مشتركان
هذى تفاصيل الحقوق ثلاثة ... لا تجهلوها يا أولى العدوان
حق الإله عبادة بالأمر لا ... بهوى النفوس فذاك للشيطان
من غير إشراك به شيئا هما ... سببا النجاة فحبذا السببان
ورسوله فهو المطاع وقوله المقبول ... إذ هو صاحب البرهان
والأمر منه الحتم لا تخيير فيه ... عند ذي عقل وذي إيمان
من قال قولا غيره قمنا على ... أقواله بالسير والميزان
إن وافقت قول الرسول وحكمه ... فعلى الرؤوس تشال كالتيجان
أو خالفت هذا رددناها على ... من قالها من كان من إنسان
أو أشكلت عنا توقفنا ولم ... نجزم بلا علم ولا برهان
هذا الذي أدى إليه علمنا ... وبه ندين الله كل أوان
فهو المطاع وأمره العالى على ... أمر الورى وأمر ذى السلطان
وهم المقدم في محبتنا على ... الأهلين والأزواج والولدان
وعلى العباد جميعهم حتى على ... النفس التي قد ضمها الجنبان

ونظير هذا قول أعداء المسيح ... من النصارى عابدى الصلبان

انا تنقصنا المسيح بقولنا ... عبد وذلك غاية النقصان

لو قلتم ولد إله خالق ... وفيتموه حقه بوزان

وكذاك أشباه النصارى مذغلوا ... في دينهم بالجهل والطغيان

صاروا معادين الرسول ودينه ... في صورة الأحباب والإخوان

فانظر إلى تبديلهم توحيده ... بالشرك والإيمان بالكفران

وانظر إلى تجريده التوحيد من ... أسباب كل الشرك بالرحمن

واجمع مقالتهم وما قد قاله ... واستدع بالنقاد والوزان

عقل وفطرتك السليمة ثم زن ... هذا وذا لا تطغ في الميزان

فهناك تعلم أى حزبينا هو ... المتنقص المنقوص ذو العدوان

رامي البريء بدائه ومصابه ... فعل المباهت أوقح الحيوان

كمعير للناس بالزغل الذي ... هو ضربه فاعجب لذا البهتان

يا فرقة التنقيص بل يا أمة الدعوى ... بلا علم ولا عرفان

والله ما قدمتم يوما مقالته ... على التقليد للانسان

والله ما قال الشيخ وقال ... إلا كنتم معهم بلا كتمان

والله أغلاط الشيوخ لديكم ... عين الصواب ومقتضى البرهان

ولذا قضيتم بالذي حكمت به ... جهلا على الأخبار والقرآن

والله إنهم لديكم مثل معصوم ... وهذا غاية الطغيان

تبا لكم ماذا النقص بعد ذا ... لو تعرفون العدل من نقصان

والله ما يرضيه جعلكم له ... ترسًا لشرككم وللعدوان

وكذاك جعلكم المشايخ جنة ... لخلافه يشهده أولو الايمان

والله ما عظمتموه طاعة ... ومحبة يافرقة العصيان
أني وجهلكم به وبدينه ... وخلافكم للوحي معلومان
أوصاكم أشياخكم بخلافهم ... لوفاقه في سالف الأزمان
خالفتم قول الشيوخ وقوله ... فغدا لكم خلفان متفقان
والله أمركم عجيب معجب ... ضدان فيكم ليس يتفقان
تقديم آراء الرجال عليه مع ... هذا الغلو فكيف يجتمعان؟
كفرتم من جرد التوحيد جهلا ... منكم بحقائق الإيمان
لكن تجردتم لنصر الشرك والبدع ... المضلة في رضى الشيطان
والله لم نقصد سوى التجريد للتوحـ ... ـيد ذاك وصية الرحمن
ورضى رسول الله منا لا غلـ ... ـو الشرك أصل عبادة الأوثان
والله لو يرضى الرسول دعاءنا ... إياه بادرنا إلى الإذعان
والله لو يرضى الرسول سجودنا ... كنا نخر له على الأذقان
والله ما يرضيه منا غير إخـ ... ـلاص وتحكيم لذا القرآن
ولقد نهى ذا الخلق عن إطرائه ... فعل النصارى عابدي الصلبان
ولقد نهانا أن نصير قبره ... عيدا حذار الشرك بالرحمن
ودعا بأن لا يجعل القبر الذي ... قد ضمه وثنا من الأوثان
فأجاب رب العالمين دعاءه ... وأحاطه بثلاثة الجدران
حتى اغتدت أرجاؤه بدعائه ... في عزة وحماية وصيان
ولقد غدا عند الوفاة مصرحا ... باللعن يصرخ فيهم بأذان
وعني الألى جعلوا القبور مساجدا ... وهم اليهود وعابدوا للصلبان
والله لولا ذاك أبرز قبره ... لكنهم حجبوه بالحيطان

قصدوا إلى تسنيم حجرته ليمتنـ ... ـع السجود له على الأذقان
قصدوا موافقة الرسول وقصده ... التجريد للتوحيد للرحمن.

(باب مذهب الأشاعرة في الإيمان)

هذا مثال آخر لتوسعهم في العقل المزعوم، وإلا فلَيْتَهم تركوا حقيقة الإيمان من (السمعيات)، فهي ليست قضية عقلية؛ لأن موضوعها نقلي بحت.

ألا ترى أن الشرع لو علق الكفر بارتكاب الزنا، لكان ذلك كفرًا، ولو تعبّد الناس بالسجود لغير الله لكان ذلك إيمانًا، ومع هذا فقد أقحموها في مجال البحث العقلي، وخاضوا فيها خوضًا فلسفيًّا، مع أن الفلاسفة أنفسهم لا يبحثونها.

يحسب بعض الخاصة - فضلًا عن العامة - أن الأشاعرة موافقون لأهل السنة والجماعة في الإيمان والعقائد، ولكن الذي يطّلع على أي كتاب من كتب الأشاعرة، أو كتب أهل السنة والجماعة؛ يتبين له حقيقة مذهبهم بجلاء.

فالأشاعرة في الإيمان مرجئة جهمية، هذا هو صريح مذهبهم في مصنفاتهم، وعليه نصَّ شيخ الإسلام ابن تيمية في معظم كتبه، لا سيما كتاب (الإيمان) الذي أطال فيه في الرد عليهم، حتى أن حوالي ثلثي الكتاب إنما هو مناقشة لهم وحْدَهم.

وكونهم على رأي جهم في أن الإيمان هو مجرد التصديق القلبي، يجعلهم في مرتبة أشد بدعة من مرجئة الحنفية الذين يطلق عليهم (مرجئة أهل السنة)، أو (مرجئة الفقهاء).

بل نص شيخ الإسلام ابن تيمية على أنهم أبعدُ قولًا من الكرامية الذين يقولون: إن الإيمان هو الإقرار باللسان فقط.

فهم في هذه المسألة على أسوأ الأقوال، وأكثرها بدعة وضلالًا، وهو قول جهم.

يقول القاضي الباقلاني فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به: «واعلم أن حقيقة الإيمان هو التصديق، واعلم أن محل التصديق هو القلب».

وقال أبو المعالي الجويني بعد أن نكر مذاهب الناس في الإيمان، ومنها مذهب السلف: «والمَرضيُّ عندنا: أن حقيقته التصديق بالله تعالى، فالمؤمن بالله مَن صدّقه، ثم التصديق على التحقيق كلام النفس».

فهم لا يُدخِلون الأعمال في الإيمان، لا أعمال القلوب، ولا أعمال الجوارح.

بل إن الآمدي الأصولي المعروف، وزعيم الأشاعرة في جيل ما بعد الرازي يقول: «... وبهذا أيضًا يتبين فساد قول الحشوية: إن الإيمان هو التصديق بالجَنان، والإقرار باللسان، والعمل بالأركان».

وبعد إجماعهم على هذا، اختلفوا في النطق باللسان، أهو واجبٌ، أم يكفي مجرد حصول التصديق القلبي الذي هو مجرد كلام النفس!!.

قال في (الجوهرة): وفسِّر الإيمان بالتصديق والنطق فيه الخلف بالتحقيق

وبناءً على هذا؛ أنكروا مسألة زيادة الإيمان ونقصانه، ولهم في النصوص الواردة في ذلك مسلكان:

الأول: ردها، والتصريح بنقيضها، وعليه كلام الجويني.

الثاني: تأويلها، ولهم في التأويل وجهان، نص عليها الباقلاني:

(١) - قال: «إما أن يكون ذلك راجعًا إلى القول والعمل دون التصديق؛ لأن ذلك يتصور فيهما مع بقاء الإيمان». أي: أن حقيقة الإيمان التي هي التصديق لا يعتريها شيءٌ من ذلك، وإنما يكون في المكملات الزائدة عن الحقيقة.

(٢) - قال: «أو يتصور ذلك من حيث الحكم، لا من حيث الصورة، ويكون المراد بذلك في الزيادة والنقصان راجعًا إلى الجزاء والثواب، والمدح والثناء، دون

نقص وزيادة في التصديق».

أي: أن الذي يزيد ويَنقُص هو الجزاء والثواب، والمدح والثناء.

وهذا أحد الآثار التعسفية لقولهم: إن الإيمان هو التصديق فقط، والكفر هو التكذيب فقط. بل بلغ الأمر بالجويني إلى أن يتحدث عن إيمان النبي ﷺ نفسه بكلام غريب هذا نصه: «فإن قيل: أصْلُكم يُلزِمكم أن يكون إيمان منهمكٍ في فسقه كإيمان النبي ﷺ؟.

قلنا: النبي ﷺ يَفضُل من عداه باستمرار تصديقه، وعصمة الله إياه من مخامرة الشكوك، واختلاج الريب».

إلى أن يقول: «فيثبت للنبي ﷺ أعدادٌ من التصديق، لا يثبت لغيره إلا بعضها، فيكون إيمانه بذلك أكثر».

ويقول الآمدي: «يصح القول بزيادة إيمان النبي المعصوم على إيمان غيره، أي من جهة تطرُّق الشك إلى غير المعصوم دون المعصوم، أما أن يكون من جهة تطرق الزيادة والنقصان إليه من حيث هو تصديق، فلا».

وهكذا يؤدي التأصيل الفاسد إلى التعسف في تفسير أعظم الحقائق، وليِّ أعناقها؛ لتوافق ما تقررّ مِن أصول، ولذلك لم يثبت لديهم من الفرق بين مقام النبوة في الإيمان، ومقام المنهمك في الفسق إلا هذا.

ومن الإلزامات التي لا محيد للأشاعرة عنها في هذا الباب: أن قولهم هذا يلزم منه الحكم بإيمان إبليس وفرعون، واليهود والنصارى، الذين يعرفونه كما يعرفون أبناءهم، فضلًا عمن ناصر الدين وأيده كأبي طالب، ونحوه من المشركين؛ لأن هؤلاء جميعًا مصدقون بقلوبهم.

وأمام هذا الإلزام القاطع اضطرت الأشاعرة إلى القول بأن من نفى الشارع عنه

الإيمان كهؤلاء، علمنا أنه ليس في قلبه تصديقٌ مطلقًا، وهذا ما حكم عليه شيخ الإسلام وغيره بأنه مكابرة وسفسطة.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والحذاق في هذا المذهب - كأبي الحسن، والقاضي، ومن قبلهم من أتباع جهم - عرفوا أن هذا تناقضٌ يفسد الأصل، فقالوا: لا يكون واحدًا كافرًا إلا إذا ذهب ما في قلبه من التصديق، والتزموا أن كل من حكم الشرع بكفره فإنه ليس في قلبه شيءٌ من معرفة الله، ولا معرفة رسوله، ولهذا أنكر هذا عليهم جماهير العقلاء، وقالوا: هذا مكابرة وسفسطة».

ومما بناه الأشاعرة على هذا الأصل الفاسد قولهم: إن السجود للصنم، ولبس الصليب، والزنّار، وقتل النبي، وإهانة المصحف الشريف، أو الكعبة، ونحو ذلك، ليس كفرًا، إنما هو دليلٌ على الكفر الذي هو انتفاء التصديق من قلب فاعله.

يقول الرازي بعد أن ذكر أن حقيقة الإيمان هى التصديق، وحقيقة الكفر هي التكذيب: «فإن قيل: يَبطُل ما ذكرتم من جهة العكس بلبس الغيار، وشد الزنار، وأمثالهما فإنه كفرٌ، مع أن ذلك شيءٌ آخر سوى ترك تصديق الرسول ﷺ فيما علم بالضرورة مجيئه به؟.

قلنا: هذه الأشياء في الحقيقة ليست كفرًا؛ لأن التصديق وعدمه أمرٌ باطنٌ لا اطلاع للخلق عليه، ومن عادة الشرع أنه لا يبني الحكم في أمثال هذه الأمور على نفس المعنى؛ لأنه لا سبيل إلى الاطلاع، بل يجعل لها معرِّفات وعلامات ظاهرة، ويجعل تلك المظان الظاهرة مدارًا للأحكام الشرعية، ولبس الغيار وشد الزنار من هذا الباب.

فإن الظاهر أن من يصدّق الرسول عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ فإنه لا يأتي بهذه الأفعال، فحيث أتى بها دلّ على عدم التصديق، فلا جَرَم أن الشرع يفرع الأحكام عليها، لا أنها في أنفسها

كفر».

وواضحٌ من كلامه أنه ليس هناك فعلٌ مكفِّرٌ أصلًا، وهو كما ترى خلط بين حقيقة الكفر الباطنية التي لا يعلمها إلا الله، وبين جريان أحكام الدنيا، فإن موضوع تقرير حقيقة الكفر والإيمان مسألة عقائدية، أما جريان الأحكام الدنيوية فمسألة فقهية، وإن كان موضوعها عقائديًّا.

فلا يصح أن نستدل على أن هذه الأعمال ليست كفرًا بأننا لا نعرف ما في ضمير فاعلها؛ لأن الكفر قد يوجد في الباطن بدون هذه الأعمال، فكيف مع ارتكابها الذي لا يمكن أن يصدر إلا عن كفر راسخ؛ قد يكون تكذيبًا، وقد يكون جحودًا، وقد يكون عنادًا.. إلى آخر أنوع الكفر التي ليس التكذيب إلا واحدًا منها.

وعلى كلامهم لا يمكن اعتبار أي كافرٍ كافرًا على الحقيقة - أي باطنًا وظاهرًا - إلا إذا صرَّح بلسانه بأنه ليس في قلبه تصديق، وما لم يصرح فمهما عمل من أعمال الكفر لا نعتبرها إلا علامات على التكذيب، نجري بها أحكام الكفر في الدنيا عليه، في حين أنه قد يكون مؤمنًا في الحقيقة، معدودًا عند الله من أصحاب الجنة.

والمطّلع على الكتاب والسنة وأحداث السيرة الصحيحة يعلم أنه ما كان فرعون، ولا أبو لهب، ولا أبو جهل، ولا حُييّ بن أخطب، فضلًا عن أبي طالب وأمثاله، يعتقدون في أنفسهم أن موسى أو محمدًا ﷺ كاذب، ولا كان كفرهم هو التكذيب بمعناه الذي يقرره هؤلاء المرجئة، بل كان الرد والجحود، وعدم الإذعان والانقياد.

قال تعالى: {فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللهِ يَجْحَدُونَ} [الأنعام: (٣٣)].

والموضوع يحتاج لمزيد بسط، فراجع كتاب (الإرجاء) تجد فيه ذلك، ولعل في هذه الإشارة ما ينير الطريق إن شاء الله.

ومن فروع ذلك: مسألة الاستثناء في الإيمان.

فأما أبو الحسن الأشعري نفسه فقد تناقض؛ فمع أنه على قول جهم في الإيمان، إلا أنه لم يخالف المشهور عن أهل السنة من جواز الاستثناء، وقد فسّر شيخ الإسلام ابن تيمية هذا التناقض.

وأما أصحابه؛ فقد خالفه أكثرهم في ذلك، والذي عليه رأي المتأخرين: عدم جواز الاستثناء.

قال النسفي في العقائد المعروفة بالنسفية: «فإذا وجد من العبد التصديق والإقرار صحَّ له أن يقول: أنا مؤمن حقًّا، ولا ينبغي أن يقول: أنا مؤمنٌ إن شاء الله». وبنحوه قال الجويني والباقلاني.

فظهر مما سبق: أن مذهب الأشاعرة مباينٌ لمذهب السلف في أصل هذه المسألة، ولوازمها وفروعها.

أما الآثار العميقة التي تركها هذا الاعتقاد الفاسد في أعمال المنتسبين لهذا المذهب من آثار مذهبهم في الإيمان الخاصة والعامة، فهي مما لا يتسع المجال لعرضه، وحسبنا أن نعلم أن المؤمن الذي يعتقد جزمًا أن عمل القلب والجوارح جزءٌ من الإيمان، وأن إيمانه يزيد وينقص بحسب الطاعة والمعصية، يجد في نفسه من دواعي الغفلة والتفريط الشيء الكثير، فما بالك بمن لا يعتقد هذا من أصله؟! كيف تكون نظرته لنفسه أولًا، ثم كيف يكون منهجه في التعيير والإنكار على من خالف أمر الله ثانيًا؟ وما أثر هذا على الحياة الإسلامية كلها؟.

إنها أسئلة ضخمةٌ، والأجوبة عليها ينطق بها واقع تاريخ الأمة الاسلامية منذ فشو هذه الأقوال البدعية إلى يومنا هذا.

وليت الأمر وقف عند تدهور الحياة الواقعية، وانطفاء جذرة الجهاد، والأمر

بالمعروف والنهي عن المنكر؛ ولكنه تعداها إلى تغيير الحقائق الشرعية نفسها، وانتشار الأصول البدعية المغيِّرة في الطبقة العامة من الناس، حتى أصبحت عقائد راسخة، وأصبح المنادي بحقيقة التوحيد والإيمان شاذًّا منبوذًا، لا يتورعون عن نبزه بألقاب التكفير والخروج، كما جرى للشيخ محمد بن عبد الوهاب رَحِمَهُ ٱللَّهُ من أكثر معاصريه في الأمة، ثم للعلماء المعاصرين، ولا يزالون.

(تنبيه): ثمة طائفة من الأشاعرة وافقت السلف في الإيمان، كأبي علي الثقفي، وأبي العباس القلانسي. قال شيخ الإسلام: (فأما أبو العباس القلانسي وأبو على الثقفي وأبو عبد الله بن مجاهد شيخ القاضي أبي بكر وصاحب أبي الحسن، فإنهم نصروا مذهب السلف. وابن كلاب نفسه، والحسين بن الفضل البجلي ونحوهما، كانوا يقولون: هو التصديق والقول جميعًا، موافقة لمن قاله من فقهاء الكوفيين، كحماد بن أبي سليمان ومن اتبعه مثل أبي حنيفة وغيره). وقال: (قال أبو القاسم الأنصاري شيخ الشهرستاني في شرح (الإرشاد) لأبي المعالي، بعد أن ذكر قول أصحابه، قال: وذهب أهل الأثر إلى أن الإيمان جميع الطاعات، فرضها ونفلها، وعبروا عنه بأنه إتيان ما أمر الله به فرضا ونفلا، والانتهاء عما نهى عنه تحريما وأدبا، قال: وبهذا كان يقول أبو علي الثقفي من متقدمي أصحابنا، وأبو العباس القلانسي، وقد مال إلى هذا المذهب أبو عبد الله بن مجاهد. قال: وهذا قول مالك بن أنس إمام دار الهجرة، ومعظم أئمة السلف رضوان الله عليهم أجمعين). وقال ابن السبكي: (وإلى مذهب السلف ذهب الإمام الشافعي ومالك وأحمد والبخاري وطوائف من أئمة المتقدمين والمتأخرين. ومن الأشاعرة: الشيخ أبو العباس القلانسي، ومن محققيهم الأستاذ أبو منصور البغدادي، والأستاذ أبو القاسم القشيري، وهؤلاء يصرحون بزيادة الإيمان ونقصانه...). القول المعتمد عند الأشاعرة: وأعني بذلك

ما استقر عليه المذهب الأشعري، ودوَّنه المتأخرون في كتبهم، مما أصبح يدرَّس في كثير من الجامعات والمعاهد، بغض النظر عن رأي الأشعري، أو المتقدمين من أصحابه. وحاصل ما ذهبوا إليه: أن الإيمان هو التصديق بالقلب، وأن قول اللسان شرط لإجراء الأحكام في الدنيا، وأن عمل الجوارح شرط كمال في الإيمان، وأن الإيمان يزيد وينقص. وهذه بعض النقولات التي توضح مذهبهم: قال الجرجاني في شرح (المواقف): (المقصد الأول في حقيقة الإيمان: اعلم أن الإيمان في اللغة) هو (التصديق) مطلقا (قال تعالى حكاية عن إخوة يوسف: وَمَا أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا [يوسف:١٧] أي بمصدق فيما حدثناك به، وقال عليه الصلاة والسلام: «الإِيمَانُ أَنْ تُؤْمِنَ بِاللهِ وَمَلائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ» أي تصدق)، ويقال: فلان يؤمن بكذا، أي يصدقه ويعترف به. (وأما في الشرع وهو متعلق ما ذكرنا من الأحكام) يعني الثواب على التفاصيل المذكورة (فهو عندنا) يعني أتباع الشيخ أبي الحسن (وعليه أكثر الأئمة كالقاضي والأستاذ) ووافقهم على ذلك الصالحي وابن الراوندي من المعتزلة (التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة، تفصيلا فيما علم تفصيلا وإجمالا فيما علم إجمالا) فهو في الشرع تصديق خاص (وقيل:) الإيمان (هو المعرفة تقوم بالله) وهو مذهب جهم بن صفوان) انتهى. وقال الشيخ إبراهيم اللقاني في جوهرة التوحيد:

وفُسِّر الإيمان بالتصديقِ... والنطقُ فيه الخُلْفُ بالتحقيقِ
فقيل شرط كالعملْ وقيل بلْ... شطرٌ والإسلام اشرحنَّ بالعملْ
مثال هذا الحج والصلاةُ... كذا الصيام فادْرِ والزكاةُ
ورُجِّحت زيادةُ الإيمانِ... بما تزيدُ طاعةُ الإنسانِ
ونقصُه بنقصهِ وقيلَ لا... وقِيل لا خُلْفَ كذا قَد نُقِلا

وقال ابنه الشيخ عبد السلام في شرحه المسمى بإتحاف المريد: (وفُسِّر الإيمان) أي حدَّه جمهور الأشاعرة والماتريدية وغيرهم (بالتصديق) المعهود شرعا، وهو تصديق نبينا محمد ﷺ في كل ما علم مجيئه به من الدين بالضرورة، أي فيما اشتهر بين أهل الإسلام وصار العلم به يشابه العلم الحاصل بالضرورة، بحيث يعلمه العامة من غير افتقار إلى نظر واستدلال، وإن كان في أصله نظريا، كوحدة الصانع، ووجوب الصلاة ونحوها، ويكفي الإجمال فيما يلاحظ إجمالا كالإيمان بغالب الأنبياء والملائكة، ولابد من التفصيل فيما يلاحظ كذلك، وهو أكمل من الأول، كالإيمان بجمع من الأنبياء والملائكة كآدم ومحمد وجبريل عليهم الصلاة والسلام، فلو لم يصدق بوجوب الصلاة ونحوها عند السؤال عنه يكون كافرا). وبيَّنَ أن الخلاف في النطق بالشهادتين هو في حق المتمكن القادر، أما العاجز كالأخرس ومن اخترمته المنية قبل النطق من غير تراخ، فهو مؤمن ناج. ثم قال: (فقال محققو الأشاعرة والماتريدية وغيرهم: النطق من القادر (شرط) في إجراء أحكام المؤمنين الدنيوية عليه لتناط به تلك الأحكام، هذا فهم الجمهور، وعليه فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه لا لعذر منعه ولا لإباء، بل اتفق له ذلك فهو مؤمن عند الله غير مؤمن في أحكام الشرع الدنيوية. ومن أقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق، فبالعكس، حتى نطّلع على باطنه فنحكم بكفره. أما الآبي فكافر في الدارين، والمعذور مؤمن فيهما. وقيل إنه شرط في صحة الإيمان، وهو فهْمُ الأقل، والنصوص معاضدة لهذا المذهب كقوله تعالى: أُوْلَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الإِيمَانَ [المجادلة:٢٢] وقوله عليه الصلاة والسلام: ((اللهم ثبت قلبى على دينك)) (٢).والمعتمد عندهم هو القول الأول، أي أن قول اللسان شرط لإجراء الأحكام الدنيوية، كما صرح بذلك الصاوي والبيجوري وابن الأمير قال الصاوي: (وقيل شرط في صحة الإيمان. المعتمد الأول).وقال البيجوري

عن القول بأن النطق شرط صحة: (وهو قول ضعيف كالقول بأنها شطر منه، والراجح أنها شرط لإجراء الأحكام الدنيوية فقط، فهي شرط كمال في الإيمان على التحقيق).تنبيه: قول الأشاعرة السابق عن الآبي، وكفره في الدارين، يدل على خطأ من ألزمهم القول بإيمان أبي طالب؛ لأنه مصدق. قال البيجوري: (وأما الآبي بأن طُلب منه النطق بالشهادتين، فأبى، فهو كافر فيهما، ولو أذعن في قلبه، فلا ينفعه ذلك ولو في الآخرة). وقد سبق – عن أهل السنة – أن من لم ينطق بالشهادتين مع القدرة وعدم المانع فهو كافر ظاهرا وباطنا. فقول اللسان ركن في حقيقة الإيمان – وليس شرطا لإجراء الأحكام في الدنيا فقط – بل لا يُتصور وجود الإيمان بدونه إلا في حال العذر كالخرس، فتقوم الإشارة مكانه. وأما الخوف فليس مانعا من النطق به؛ إذ لا يشق النطق به سرا. وبالجملة فحيث قام الإيمان بالقلب امتنع ألا يتكلم بالشهادتين مع القدرة، ولا عبرة في هذا بقول جهم ولا من وافقه. وأما عمل الجوارح: فهو شرط كمال الإيمان عندهم. قال في إتحاف المريد: (وقوله: (كالعمل): تشبيه في مطلق الشرطية، يعني أن المختار عند أهل السنة في الأعمال الصالحة أنها شرط كمال للإيمان، فالتارك لها أو لبعضها من غير استحلال ولا عناد ولا شك في مشروعيتها مؤمن فوَّت على نفسه الكمال، والآتي بها ممتثلا محصل لأكمل الخصال).وقال الصاوي: (لأن المختار عند أهل السنة أن الأعمال الصالحة شرط كمال للإيمان).

(باب توحيد الربوبية عند الأشاعرة)

يطلق الأشاعرة على هذا النوع من التوحيد: توحيد الذات والأفعال – وسيأتي بعد قليل إن شاء الله شرح مرادهم بعد بيان المراد بكلمة الرب ومعنى الربوبية....

المسألة الأولى: مدلول كلمة الرب من حيث هي اسم لله تعالى:

قال إبراهيم الباجوري في شرحه لبيت من (جوهرة التوحيد): "قوله: (ربه): أي خالقه أو مالكه أو نحو ذلك من معاني الرب المنظومة في قول الشيخ السجاعي:

قريب محيط مالك ومدبر... مرب كثير الخير والمول للنعم

وخالقنا المعبود جابر كسرنا... ومصلحنا والصاحب الثابت القدم

وجامعنا والسيد احفظ فهذه... معان أتت للرب فادع لمن نظم

وهذه المعاني واضحة، ومرادهم بالقديم هنا الإخبار عن الله تعالى بأنه موجود وجودًا أزليًا، وليس مقصودهم القدم النسبي الذي بمعنى طول مدة الوجود التي لا تستلزم الأزلية.

المسألة الثانية: عموم وخصوص ربوبية الله لخلقه:

والمقصود بالربوبية العامة: خلق الله ﷻ لمخلوقاته وهدايتهم لما يصلحهم في حياتهم مع بقائهم تحت قهره وملكه، وهذه واضحة في النظم السابق.

وأما الربوبية الخاصة: وهي التي تتعلق بدلالة المكلفين وإرشادهم للدين الحق مع توفيقهم للعمل الصالح - فهذه أيضًا معلومة عند الأشاعرة، وقد نصوا عليها عند كلامهم في مسألة خلق أفعال العباد، فمن أقوالهم في الهداية الخاصة قول الرازي: "واعلم أنه سبحانه هادٍ من حيث إنه خص من أراد من عباده بمعرفته وأكرمه بنور توحيده كما قال: وَيَهْدِي مَن يَشَاء إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ [يونس: ٢٥] " اهـ.

المسألة الثالثة: تعريف توحيد الربوبية: كما تقدم فإن الأشاعرة اصطلحوا على تسمية هذا التوحيد بتوحيد الذات والأفعال، فإنهم يثبتون وحدانية في الذات والصفات والأفعال، والوحدانية الأولى والثالثة هما المراداتان هنا، فقالوا عن وحدانية الذات إنها تنفي عن الذات "تركبها من أجزاء... وتعددها بحيث يكون هناك إله ثان فأكثر" فهذا ما تنفيه وحدانية الذات. قالوا: "ووحدة الأفعال بمعنى: أنه لا

تأثير لغيره في فعل من الأفعال" فيستحيل: "أن يكون لغير الله فعل من الأفعال على وجه الإيجاد".وقد وضح مقصودهم بتوحيد الذات والأفعال، إلا أن تعبيرهم بكلمة (لا تأثير) فيه شيء من الإجمال ومبالغة ستأتي مناقشتهم فيها إن شاء الله في مسألة الأسباب والمسببات. وكذلك تعبيرهم بكلمة: "تركبها من أجزاء" فيه إجمال متضمن لباطل وحق، فلزم الاستفصال؛ فنفيهم للصفات الذاتية كالوجه واليدين - بدعوى التركيب - نفي باطل لأنه معارض لأدلة من الكتاب والسنة تثبتها، ولا يجوز أن يقال في ما ثبت لله بالأدلة من الصفات إنه تركيب. وأما نفيهم لأن يكون الله متركبًا من أجزاء منفردة أو يقبل التقسيم والتفريق المستلزمين للحاجة والافتقار فهذا نفي صحيح، إذ يجب نفي هذه الأمور عن الله، إذ هو الحي القيوم الغني بذاته عمن سواه.

*** مقتضيات الإقرار لله تعالى بالربوبية عند الأشاعرة**

المراد هنا: الإشارة إلى موقف الأشاعرة من تلك المقتضيات: فالأول من تلك المقتضيات، وهو أن يعتقد العبد انفراد الله تعالى بالنفع والضر والرزق والإحياء والإماتة وجميع أفعاله وألا يشرك في ذلك بالله أحدًا، فهذا كله يقر به الأشعرية ولا يخالفونه وكتبهم مليئة بهذا الكلام عند ذكر توحيد الأفعال. إلا أنه ظهر في المتأخرين منهم ما يقدح في هذا الذي يقولونه، وقد فشا في العصور المتأخرة الشرك بالله تعالى في توحيد الربوبية لاعتقاد كثيرين أن غير الله تعالى يملك الضر والنفع حتى الأموات، فأوجب لهم ذلك الشرك في عبادته فصاروا يستغيثون بهم ويلجأون إليهم ويطلبون منهم الذرية وغير ذلك مما لا يقدر عليه إلا الله، فجمعوا بين الشرك في الربوبية والشرك في العبادة - وهذا أمر واضح جلي يعرفه القاصي والداني في كثير من بلاد المسلمين، وزين لهم بعض الأكابر هذا الأمر بشبهات وتلبيسات بتسمية الأمور بغير أسمائها كتسميتهم الاستغاثة بالتوسل، ويسمون شبهاتهم بشواهد الحق وإنما هي

شـواهد الباطـل، وهـذا كلـه يقـع مـع كثـرة كتـبهم المبينـة لإفـراد الله تعـالى في ربوبيتـه وأفعاله.!! مع ملاحظة أخرى، وهي أن الأشاعرة يجعلون الأفعال من تعلقات القدرة والإرادة دون قيامها بالله!، والواجب إثبات قيام هذه الأفعال بالله لأنها مـن مقتـضيات الربوبية، ولذلك قال ابن القـيم: "فـإن قيـام الأفعـال بـه هـو معنـى الربوبيـة وحقيقتهـا، ونـافي هـذه المـسألة نـافٍ لأصـل الربوبيـة، جاحـد لهـا رأسًـا".اهوأمـا الثـاني مـن تلـك المقتضيات وهو إثبات رب مباين للعالم، وذلك بإثبات العلو لله رب العـالمين، فهـذا مما خالف فيه الأشاعرة، وهذه المسألة من أكبر المسائل التي خالفوا فيها أهـل الـسنة والجماعـة بـدعوى تنزيـه الله تعـالى عـن الجهـة والتحيـز! حتـى غـلا بعـضهم فقـال: "يستحيل على الله تعالى أن يكون في جهة للجرم بأن يكون فوق العرش مثلًا أو تحتـه أو يمينه أو شماله أو أمامه أو خلفه... (و) يستحيل علـى الله تعـالى أن تكـون لـه جهـة في نفسه بأن يكون له يمين أو شمال أو فوق أو تحت أو قدام أو خلف! " وهذا الكلام لازمه أن لا يوجد الرب سبحانه وتعـالى وتقـدس لـولا أنهـم يثبتـون وجـوده سـبحانه، والسلف لا يـرون لازم المـذهب لازمًـا. وسـتأتي مناقـشتهم في شـبهتهم التـي ذكروهـا لنفي العلو إن شاء الله تعالى.

وأما الثالث من مقتضيات الربوبية وهو التوصل بالإقرار بهـا إلـى إفـراد الله تعـالى في الألوهيــة، فهــذا النــوع – وهــو توحيــد العبــادة – يــسلمون بــه في الجملــة، إلا أن الملاحظ خلو كتبهم من تقرير هذا النـوع مـن التوحيـد، بـل وجـد مـن المتـأخرين مـن يخالف في توحيد العبادة على ما سبق بيانه.

(باب توحيد الألوهية عند الأشاعرة)

هذا من أهم الأبواب التي غلط فيها أهل الكلام - وفيهم الأشاعرة - وصار كلامهم فيه مشتملا على قليل من الحق وكثير من الباطل، ولاشك أن أسس الإسلام وقاعدته توحيد الله وحده لا شريك له.

والتوحيد والواحد والأحد عند الأشاعرة يشمل ثلاثة أمور:

١ - أن الله واحد في ذاته لا قسيم له.

٢ - وأنه واحد في صفاته لا شبيه له.

٣ - وأنه واحد في أفعاله لا شريك له[١].

وأشهرها عندهم وأقواها دلالة على التوحد النوع الثالث، وبه يفسرون معنى "لا إله إلا الله". والألوهية - عندهم - هي القدرة على الاختراع والخلق، فمعنى لا إله إلا الله لا خالق إلا الله[٢].....

فسر الأشاعرة معنى التوحيد والواحد بهذه الأصول الثلاثة، وقد بين شيخ الإسلام ما في قولهم من الحق والباطل كما يلي:

١ - قولهم: إن الله واحد في ذاته لا قسيم له: ويفسرونه بأن معناه أنه لا ينقسم ولا يتجزأ ولا يتبعض ولا يتعدد ولا يتركب، وهذا الكلام مجمل، فإن قصد به أن الله تعالى أحد فرد صمد لم يلد ولم يولد، وأنه يمتنع أن يتفرق أو يتجزأ أو يكون قد

---

(١)انظر في ذلك من كتب الأشاعرة: مجرد مقالات الأشعري لابن فروك (ص: ٥٥)، ورسالة الحرة للباقلاني - المطبوعة باسم الإنصاف - (ص: ٣٣ - ٣٤)، و الاعتقاد للبيهقي (ص: ٦٣)، و شرح أسماء الله الحسنى للقشيري (ص: ٢١٥)، و الشامل (ص: ٣٤٥ - ٣٤٨)، و الإرشاد (ص: ٥٢)، و لمع الأدلة (ص: ٨٦)، و إحياء علوم الدين (١/ ٣٣)، و الاقتصاد في الاعتقاد (ص: ٤٩)، و نهاية الإقدام (ص: ٩٠) وغيرها.

(٢)انظر: أصول الدين للبغدادي (ص: ١٢٣)، والملل والنحل للشهرستاني (١/ ١٠٠)، و ((مجرد مقالات الأشعري)) (ص: ٤٧).

ركب من أجزاء فهذا حق، لكن إن قصد به نفي علوه ومباينته لخلقه، وأنه لا يشار إليه ولا ينزل كما يشاء فهذا باطل، فأي الأمرين يقصد هؤلاء، يقول شيخ الإسلام عنهم: "ليس مرادهم بأنه لا ينقسم ولا يتبعض أنه لا ينفصل بعضه عن بعض، وأنه لا يكون إلهين اثنين، ونحو ذلك مما يقول نحوا منه النصارى والمشركون، فإن هذا مما لا ينازعهم فيه المسلمون، وهو حق لا ريب فيه، وكذلك كان علماء السلف ينفون التبعيض عن الله بهذا المعنى، وإنما مرادهم بذلك أنه لا يشهد ولا يرى منه شيء دون شيء، ولا يدرك منه شيء دون شيء، بحيث إنه ليس له في نفس حقيقة عندهم قائمة بنفسها يمكنه هو أن يشير منها إلى شيء دون شيء، أو يرى عباده منها شيئًا دون شيء، بحيث إذا تجلى لعباده يريهم من نفسه المقدسة ما شاء، فإن ذلك غير ممكن عندهم، ولا يتصور عندهم أن يكون العباد محجوبين عنه بحجاب منفصل عنهم يمنع أبصارهم عن رؤيته، فإن الحجاب لا يحجب إلا ما هو جسم منقسم، ولا يتصور عندهم أن الله يكشف عن وجهه الحجاب ليراه المؤمنون، ولا أن يكون على وجهه حجاب أصلًا، ولا أن يكون بحيث يلقاه العبد أو يصل إليه أو يدنو منه أو يقرب إليه في الحقيقة، فهذا ونحوه هو المراد عندهم بكونه لا ينقسم، ويسمون ذلك نفي التجسيم، إذ كل ما ثبت له ذلك كان مجسما منقسما مركبا، والبارئ منزه عندهم عن هذه المعاني"، وجماع المعاني التي قصدوها بقولهم هذا أنه تعالى عن قولهم ليس قائمًا بنفسه، ولا بائنا من خلقه ولا على العرش استوى، وأنه لا يشار إليه في جهة العلو. وهذا ما يعبرون عنه بنفي الجسمية، والتحيز، والجهة، والرازي صرح بأن كل متحيز فهو منقسم، وكل منقسم فهو ليس بأحد، وهكذا صار حقيقة التوحيد والواحد والأحد عند هؤلاء نفي صفات الله الخبرية، ونفي علوه على عرشه.

٢ - أما قولهم في تفسير التوحيد بأن معناه - أيضًا - أنه واحد في صفاته لا شبيه

له، فيرى شيخ الإسلام أن هذه الكلمة أقرب إلى الإسلام، لكنهم أجملوها، حيث جعلوا في مسمى التشبيه، وهذا من بدع أهل الكلام، إذ لم يرد في كتاب الله ولا سنة رسوله ﷺ ولا أقوال السلف أن يجعل نفي الصفات أو بعضها من التوحيد، مع أن أهل الكلام مضطربون في هذا، لأن كل طائفة تجعل ما تنفيه من الأسماء أو الصفات من التشبيه الذي يجب تنزيه الله عنه، فالأشاعرة أدخلوا في مسمى التوحيد هذا نفي كثير من الصفات - أي ما عدا فالأشاعرة أدخلوا في مسمى التوحيد هذا نفي كثير من الصفات - أي ما عدا الصفات السبع التي لم يثبت غيرها متأخروهم - والمعتزلة أدرجوا في ذلك نفي جميع الصفات، والجهمية نفوا الأسماء والصفات جميعا، وزاد الغلاة من القرامطة والباطنية فقالوا لا يوصف بالنفي والإثبات، لأن القول بأحدهما يقتضي تشبيها، وهكذا.

٣ - أما الثالث فقولهم: إن من معاني التوحيد أنه تعالى: واحد في أفعاله لا شريك له، وأن الله رب كل شيء وخالقه، ويقول شيخ الإسلام عن هذا المعنى: "وهذا معنى صحيح، وهو حق، وهو أجود ما اعتصموا به من الإسلام في أصولهم، حيث اعترفوا فيها بأن الله خالق كل شيء ومربيه ومدبره"، والخطأ الذي وقع فيه الأشاعرة هنا هو أنهم فهموا أن هذا هو التوحيد الذي دعت إليه الرسل، وأنه المقصود بشهادة أن لا إله إلا الله، ومن المعلوم أن هذا التوحيد أقر به المشركون، ولم ينكره أحد من بني آدم "ولكن غاية ما يقال: إن المعتزلة وغيرهم جعلوا بعض الموجودات خلقًا لغير الله، كأفعال العباد، ولكنهم يقرون بأن الله خالق العباد وخالق قدرتهم وإن قالوا: إنهم خالقوا أفعالهم".

هذه معاني التوحيد عند الأشاعرة، ومما سبق يتبين ما في ظاهر العبارات من الحق، وما قصدوه من الباطل، مع ما وقعوا فيه من التقصير.

ب- أتباعهم لمن سبقهم من الجهمية والمعتزلة في تعريف التوحيد: وهذا من منهج شيخ الإسلام العام في ردوده على الأشاعرة، حيث إنه كثيرا ما يرجع أقوال هؤلاء إلى أصولها الفلسفية والاعتزالية، ولذلك فهو هنا حين رد على الرازي الذي نفى الصفات بناء على أن الله أحد، واحد، أرجع أقواله إلى أقوال المعتزلة فقال: "هذا الاستدلال هو معروف قديمًا من استدلال الجهمية النافية، فإنهم يزعمون أن إثبات الصفات ينافي التوحيد ويزعمون أنهم هم الموحدون، فإن من أثبت الصفات فهو مشبه ليس بموحد، وأنه يثبت تعدد القدماء، ولا يجعل القديم واحدا، فالجهمية من المتفلسفة والمعتزلة وغيرهم يبنون على هذا، وقد يسمون أنفسهم الموحدين، ويجعلون نفي الصفات داخلا في مسمى التوحيد"، ثم ذكر شيخ الإسلام أن أئمة السلف كالإمام أحمد وغيره ردوا على هؤلاء، وبينوا ما في أقوالهم من التلبيس والباطل، يقول الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ: "فقالت الجهمية لنا لما وصفنا هذه الصفات: إن زعمتم أن الله ونوره، والله وقدرته، والله وعظمته، فقد قلتم بقول النصارى حين زعمتم أن الله لم يزل ونوره ولم يزل وقدرته؟ قلنا: لا نقول: إن الله لم يزل وقدرته، ولا نقول ولم يزل ونوره، ولكن نقول: لم يزل بقدرته، ونوره، لا متى قدر، ولا كيف قدر. فقالوا: لا تكونون موحدين أبدا حتى تقولوا: قد كان الله ولا شيء، قلنا نحن نقول: قد كان الله ولا شيء ولكن إذا قلنا: إن الله لم يزل بصفاته كلها أليس إنما نصف إلها واحدا بجميع صفاته، وضربنا لهم مثلا في ذلك قولنا: أخبرونا عن هذه النخلة أليس لها جذع وكرب وليف وسعف وخوص وجمار، واسمها اسم شيء واحد، وسميت نخلة بجميع صفاتها؟ فكذلك الله - وله المثل الأعلى - بجميع صفاته إله واحد، لا نقول: إنه قد كان في وقت من الأوقات ولا قدرة حتى خلق قدرته، والذي ليس له قدرة هو عاجز، ولا نقول قد كان في وقت من الأوقات ولا يعلم، والذي لا

يعلم هو جاهل، ولكن نقول: لم يزل الله عالما قادرًا مالكا، لا متى ولا كيف. قال: وسمى الله رجلا كافرا اسمه الوليد بن المغيرة المخزومي فقال: ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا [المدثر: ١١]، وقد كان الذي سماه وحيدا له عينان وأذنان ولسان وشفتان ويدان ورجلان وجوارح كثيرة، وقد سماه وحيدا بجميع صفاته وكذلك الله - وله المثل الأعلى - بجميع صفاته واحد".فهؤلاء الذين واجههم الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ هم شيوخ لمن جاء بعدهم، من الجهمية والمعتزلة والفلاسفة الذين يزعمون أن الواحد هو الذي لا صفة له ولا قدرة، وابن سينا الفيلسوف يعبر عن ذلك بقوله "إن واجب الوجود واحد من كل وجه، ليس فيه أجزاء حد ولا أجزاء كم، أو يقال: ليس فيه كثرة حد ولا كثرة كم، ويقال ليس فيه تركيب المحدود من الجن والفصل، ولا تركيب الأجسام، ومقصود هذه العبارات أنه ليس لله صفة ولا له قدرة"، والمعتزلة يسمون أنفسهم أهل العدل والتوحيد، وجعلوا التوحيد أحد أصولهم الخمسة، ويبنون ذلك على أن القديم ليس معه في القدم غيره، فلو كان له صفات، للزم تعدد القدماء مع الله تعالى. فجعلوا حقيقة التوحيد نفي الصفات.

فلما جاءت الأشعرية تلقفوا هذا الأصل عن هؤلاء، وجعلوا من مقتضيات التوحيد نفي ما ينفونه من الصفات كالعلو والاستواء، والوجه واليدين وغيرها.

وكل طائفة تجعل ما تنفيه من الصفات من مقتضيات التوحيد، وهذا اضطراب وتناقض ظاهر.

ج- الرد على الأشاعرة في قولهم في مسمى التوحيد:

وقد جاءت ردود شيخ الإسلام عليهم في ذلك كما يلي:

١ - بيان ما في أقوالهم من الحق والباطل - وقد تقدم بيان ذلك قريبا -.

٢ - أن هؤلاء الأشاعرة اتبعوا المعتزلة والجهمية في ذلك، مع أن شيخهم ابن

كلاب ينكر قول من يقول: إن الواحد لا صفة له، فإنه قال بعد بيانه: أن الله بائن من خلقه، ليس داخلا في خلقه، ولا خلقه داخلون فيه: "فإن قالوا: فيعتقبه الطول والعرض؟ قيل لهم: هذا محال، لأنه واحد لا كالآحاد، عظيم لا تقاس عظمته بالمخلوقات، كما أنه كبير عليم، لا كالعلماء، كذلك هو واحد عظيم لا كآحاد العظماء، فإن قلت: العظيم لا يكون إلا متحيزا؟ قيل لك: والعليم لا يكون إلا متحيزا، وكذلك السميع والبصير، لأنك تقيس على المخلوقات"، يقول شيخ الإسلام معقبا: "وكان كثير من متكلمة الصفاتية من أصحاب الأشعري ونحوهم فسروا الواحد، والتوحيد، بنحو تفسير المعتزلة وغيرهم من الجهمية، ولم يفسروه بما ذكره ابن كلاب ولا بغير ذلك". ولا شك أن أئمة الأشاعرة المتقدمين كالأشعري وغيره يثبتون لله صفات العلو والاستواء والصفات الخبرية، ولا تقتضي عندهم تشبيها، كما أن إثباتها لا يعارض ما يقولون به من التوحيد لله تعالى.

٣ - أن قولهم: إن الواحد هو الذي لا ينقسم ولا يتجزأ وليس بجسم، ليس معروفا في لغة العرب، بل المعروف في لغة العرب أنهم يطلقون على كثير من المخلوقات أنه واحد وهو جسم، بل "لا يوجد في لغة العرب، بل ولا غيرهم من الأمم استعمال الواحد، الأحد، الوحيد إلا فيما يسمونه هم جسما ومنقسما كقوله تعالى: ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا [المدثر: ١١]، وقوله تعالى: وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ [النساء: ١١]، وقوله وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا رَّجُلَيْنِ جَعَلْنَا لِأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَابٍ [الكهف: ٣٢] - إلى قوله - قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ [الكهف: ٣٧]، وقوله: أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَن تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ [البقرة: ٢٦٦]، وقوله تعالى: وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا [الكهف: ٤٩]... والعرب وغيرهم من الأمم يقولون: رجل ورجلان اثنان، وثلاثة رجال، وفرس واحد وجمل واحد، ودرهم واحد، وثوب واحد... فلفظ

الواحد وما يتصرف منه في لغة العرب وغيرهم من الأمم لا يطلق إلا على ما يسمونه هم جسما منقسما لأن ما لا يسمونه هم جسما منقسما ليس هو شيئا يعقله الناس، ولا يعلمون وجوده حتى يعبروا عنه"، وفي موضع آخر يذكر شيخ الإسلام نصوصا عديدة من الكتاب والسنة، ويعلق عليها. فيقول في قوله تعالى: يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا [النساء: ١]: "ومعلوم أن النفس الواحدة التي خلق منها زوجها هو آدم، وحواء خلقت من ضلع آدم القصيراء، من جسده خلقت، لم تخلق من روحه، حتى يقول القائل الوحدة هي باعتبار النفس الناطقة التي لا تركيب فيها. وإذا كانت حواء خلقت من جسد آدم، وجسد آدم جسم من الأجسام، وقد سماها الله نفسا واحدة، علم أن الجسم قد يوصف بالوحدة".

ويقول معلقا على استدلال الإمام أحمد - وقد سبق نقله قريبا -: "وأبلغ من ذلك ما ذكره الإمام أحمد وغيره من قوله: ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا [المدثر: ١١]، فإن الوحيد مبالغة في الواحد، فإذا وصف البشر الواحد بأنه وحيد في صفة فإنه واحد أولى، ومع هذا فهو جسم من الأجسام"، ثم يذكر بعد ذكر نصوص القرآن نصوص عديدة من السنة، منها أحاديث الصلاة في الثوب الواحد، مثل ما ورد في الصحيح أن النبي ﷺ ((سئل: أيصلي الرجل في الثوب الواحد؟ فقال: أو لكلكم ثوبان))، وحديث نهى أن يصلي الرجل في الثوب الواحد ليس على عاتقه منه شيء، وحديث أن النبي ﷺ كان يصلي في واحد، وحديث مروره- ﷺ- بقبرين فقال: ((إنهما ليعذبان، وما يعذبان في كبير، أما أحدهما فكان لا يستتر من البول، وأما الآخر فكان يمشي بالنميمة)) وغيرها من الأحاديث كثير، وهي تدل على استخدام لفظ الواحد فيما هو جسم خلافا لما يزعمه هؤلاء. وإذا كان الأمر كذلك من أن الغالب في اللغة أن اسم الواحد يتناول ما ليس هو الواحد في اصطلاحهم "لم يجز أن يحتج بقوله

تعالى: وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ [البقرة: ١٦٣] وقوله: قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ [الإخلاص: ١]، ونحو ذلك مما أنزله الله بلغة العرب، وأخبرنا فيه أنه واحد، وأنه إله واحد - على أن المراد ما سموه هم في اصطلاحهم واحدا مما ليس معروفا في لغة العرب، بل إذا قال القائل: دلالة القرآن على نقيض مطلوبهم أظهر، كان قد قال الحق، فإن القرآن نزل بلغة العرب، وهم لا يعرفون الواحد في الأعيان إلا ما كان قديما بنفسه، متصفا بالصفات، مباينا لغيره، مشارا إليه. وما لم يكن مشارا إليه أصلا، ولا مباينا لغيره، ولا مداخلا له، فالعرب لا تسميه واحدا ولا أحدا، بل ولا تعرفه، فيكون الاسم الواحد والأحد دل على نقيض مطلوبهم منه، لا على مطلوبهم".وشيخ الإسلام بهذه الأدلة الكثيرة إنما يقرر قاعدة من القواعد المهمة في باب الصفات وغيرها، وهي أن تفسير النصوص - في الصفات وغيرها - إنما يرجع فيه إلى لغة الذين خوطبوا به أول مرة، وماذا فهموا من النصوص، أما أن تنشأ مصطلحات جديدة وتحمل النصوص عليها فهذا مخالف لما هو متواتر من أن القرآن هدى للناس وفيه البيان التام. وهذه من المسائل الكبرى في الخلاف بين مذهب السلف وغيرهم من أهل البدع، لأنه إذا وقع خلاف حول نص من النصوص، فقال قائل: هذا يدل على إثبات الصفات لله، وقال الآخر: لا يدل، فمن الذي يفصل في المسألة، ويبين الحق فيها، وكل يدعي أن الحق معه؟ أهل البدع من النفاة يرجعون في ذلك إلى عقولهم، أو على أقوال شيوخهم، أو إلى شواذ اللغة، أو إلى مصطلحات أهل الفلسفة التي تلقوها عن غير المسلمين.

أما السلف فيرجعون إلى النصوص الأخرى من الكتاب والسنة التي تبين هذا النص وتوضحه، ويرجعون إلى لغة العرب وفهم الصحابة والسلف من خير القرون، وما قالوه في بيان معنى هذا النص، ولذلك يقول شيخ الإسلام - في معرض رده على الرازي حول استدلاله بالواحد والأحد على نفي الصفات-: "إن الاستدلال بالقرآن

إنما يكون على لغة العرب التي أنزل بها، وقد نزل بلغة قريش كما قال تعالى: وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ [إبراهيم: ٤] وقال: بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ [الشعراء: ١٩٥] فليس لأحد أن يحمل ألفاظ القرآن على غير ذلك من عرف عام واصطلاح خاص - بل ولا يحمله إلا على معاني عنوها بها، إما (أخص) من المعنى اللغوي أو أعم، أو مغايرا له، لم يكن له أن يضع القرآن على ما وضعه هو، بل يضع القرآن على مواضعه التي بينها الله لمن خاطبه بالقرآن بلغته، ومتى فعل غير ذلك كان ذلك تحريفا للكلام عن مواضعه، ومن المعلوم أنه ما من طائفة إلا وقد تصطلح على ألفاظ يتخاطبون بها، كما من المتكلمين من يقول: الأحد هو الذي لا ينقسم، وكل جسم منقسم، ويقول: الجسم هو مطلق المتحيز القابل للقسمة، حتى يدخل في ذلك الهواء وغيره، لكن ليس له أن يحمل كلام الله وكلام رسوله إلا على اللغة التي كان النبي ﷺ يخاطب بها أمته، وهي لغة العرب عموما ولغة قريش خصوصا"، ثم يطبق هذا على المثال المطروح فيقول: "ومن المعلوم المتواتر في اللغة، الشائع بين الخاص والعام أنهم يقولون: درهم واحد، ودينار واحد، ورجل واحد، وامرأة واحدة، وشجرة واحدة، وقرية واحدة، وثوب واحد، وشهرة هذا عند أهل اللغة شهرة سائرة ألفاظ العدد، فيقولون: رجل واحد، ورجلان اثنان، وثلاثة رجال، وأربعة رجال. وهذا من أظهر اللغة وأشهرها وأعرفها، فكيف يجوز أن يقال: إن الوحدة لا يوصف بها شيء من الأجسام، وعامة ما يوصف بالوحدة في لغة العرب إنما هو جسم من الأجسام؟ ".فهذه الاصطلاحات الحادثة، التي يحدثها الناس أو أرباب العلوم المختلفة في كل عصر، هي اصطلاحات لهم - ولا مشاحة في أن يتفق أهل فن أو علم على اصطلاح معين يتعارفون عليه - ولكن الخطأ أن يجعل هذا المصطلح الحادث هو المرجع في تفسير النصوص التي نزلت وتلاها الناس وفسروها وفهموها في زمن

سابق قبل أن تنشأ تلك المصطلحات الحادثة، فكيف إذا كانت هذه المصطلحات تصادم المعنى الحق الذي دلت عليه النصوص، وقد أورد شيخ الإسلام اعتراضا حول موضوع الواحد مضمونه: أنه قد يقال: إنه يجوز أن يستعمل لفظ الواحد فيما قصده المتكلمون عن طريق المجاز أو المشترك اللفظي أو غيره وقد أجاب بقوله: "هب أنه يجوز لمن بعدهم أن يستعمل ذلك، لكن نحن نعلم أنهم (أي العرب الذين نزل بلغتهم القرآن) لم يستعملوه في ذلك، لأنهم لم يكونوا يثبتون هذا المعنى"، ثم يحسم شيخ الإسلام بيان انتفاء دلالة النص على ما ادعاه هؤلاء في مسمى التوحيد من وجوه عشرة مهمة قال في آخرها: "فتبين أن لفظ التوحيد والواحد والأحد في وضعهم واصطلاحهم غير التوحيد والواحد والأحد في القرآن والسنة والإجماع وفي اللغة التي جاء بها القرآن، وحينئذ فلا يمكنهم الاستدلال بما جاء في كلام الله ورسله وفي لفظ التوحيد على ما يدعونه هم، لأن دلالة الخطاب إنما تكون بلغة المتكلم وعادته المعروفة في خطابه، لا بلغة وعادة واصطلاح أحدثه قوم آخرون، بعد انقراض عصره وعصر الذين خاطبهم بلغته وعادته... ".

وهذا ينطبق على مسألة الواحد والتوحيد وعلى غيرها مما جاء به القرآن الكريم مما يتعلق بأسماء الله وصفاته.

٤ - أن لفظ "الأحد" لم يجئ اسما في الإثبات إلا لله تعالى، أما في حق غيره فلم يستعمل إلا مع الإضافة، أو في غير الموجب، كالنفي والشرط والاستفهام، فاستعماله في الإثبات لله كقوله تعالى: قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ [الإخلاص: ١]، أما استخدامه في حق غير الله مضافا فكقوله تعالى: قَالَ أَحَدُهُمَآ إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا [يوسف: ٣٦]، وفي النفي كقوله: وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا [الكهف: ٤٩]، والشرط كقوله: وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ [التوبة: ٦]، والاستفهام كما تقدم قريبا في حديث: أيصلي

الرجل في الثوب الواحد؟ ويقال: هل عندك أحد؟. ونكتة الرد هنا أن لفظ الأحد لم يستعمل فيما ادعاه هؤلاء لا في النفي ولا في الإثبات، ولو فرض أن معناه - ما ليس بجسم كما يزعم هؤلاء - لوقع تناقض عظيم؛ فإنه يقال: إذا كان في الإثبات معناه إن الله أحد أي ليس بجسم، فهل يكون في النفي كذلك؟ هل يقال: إن معنى قوله تعالى: وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ [الإخلاص: ٤] لم يكن ما ليس بجسم كفوا له، ومعنى قوله تعالى: وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِۦٓ أَحَدًا [الكهف: ٢٦]: لا يشرك في حكمه ما ليس بجسم، ومعنى قوله: لَن يُجِيرَنِي مِنَ اللهِ أَحَدٌ [الجن: ٢٢] أي لن يجيرني من الله ما ليس بجسم؟ هل يكون مفهوم هذه النصوص أنه قد يكون ما هو جسما كفوا له، وقد يشرك في حكمه ما هو جسم وهكذا؟. هل يقول هذا عاقل، وهل يمكن أن تكون النصوص قد جاءت بمثل هذا التناقض والباطل.

٥ - أن قولهم باطل من جهة العقل أيضا، يقول شيخ الإسلام: "أما العقل فهذا الواحد الذي وصفوه يقول لهم فيه أكثر العقلاء وأهل الفطر السليمة: إنه أمر لا يعقل، ولا له وجود في الخارج، وإنما هو أمر مقدر في الذهن، ليس في الخارج شيء موجود لا يكون له صفات ولا قدر، ولا يتميز منه شيء عن شيء، بحيث يمكن أن لا يرى ولا يدرك ولا يحاط به وإن سماه المسمى جسما، وأيضا فإن التوحيد إثبات لشيء واحد، فلابد أن يكون له في نفسه حقيقة ثبوتية يختص بها، ويتميز بها عما سواه، حتى يصح أنه ليس كمثله شيء في تلك الأمور الثبوتية، ومجرد عدم المثل إذا لم يفد ثبوت أمر وجودي كان صفة للعدم، فنفي المثل والشريك يقتضي ما هو على حقيقة يستحق بها واحدا"، فهؤلاء ظنوا أن ما يتصورونه في أذهانهم موجود في الخارج، وهذا من الأخطاء الكبرى التي وقع فيها أهل الكلام والتصوف والفلسفة ونبه شيخ الإسلام عليها كثيرا، مثل قول غلاة الصوفية إن الوجود واحد، وإن وجود الله هو الوجود

المطلق بشرط الإطلاق، ومثل قول الفلاسفة بالجواهر والمجردات العقلية، حيث يزعمون أن الحقائق الموجودة في الخارج كالإنسان والفرس مكونة من المادة الكلية والصورة الجوهرية، ويزعمون أنهما جوهران عقليان، وهذا كله في الزهن، لأن الموجود لا يوجد إلا معينا، فيقال وجود الواجب وهو الله ووجود الممكن كفلان وفلان، وكذلك هذه العقليات المجردة إنما تتصور في الأذهان، أما في الحقيقة والواقع فليس إلا الموجودات بأعيانها.

٦ - كما أن قول هؤلاء معارض للشرع، يقول شيخ الإسلام في بيان بطلان قولهم لغة وعقلا وشرعا: "وأما الشرع فنقول: مقصود المسلمين أن الأسماء المذكورة في القرآن والسنة وكلام المؤمنين المتفق عليه بمدح أو ذم تعرف مسميات تلك الأسماء، حتى يعطوها حقها، ومن المعلوم بالاضطرار أن اسم الواحد في كلام الله لم يقصد به سلب الصفات وسلب إدراكه بالحواس ولا نفي الحد والقدر ونحو ذلك من المعاني التي ابتدع نفيها الجهمية وأتباعهم ولا يوجد نفيها في كتاب ولا سنة ولا عن صاحب ولا أئمة المسلمين".وبعد أن ينقل شيخ الإسلام نصا للدارمي في نقضه على المريسي يقول: "وهذا النفي الذي يذكره النفاة ويفسرون به اسم الله "الواحد" وغير ذلك هو عند أهل السنة والجماعة مستلزم العدم، مناف لما وصف به نفسه في كتابه من أنه الأحد، الصمد، وأنه العلي، العظيم، وأنه الكبير المتعال، وأنه استوى على العرش، وأنه يصعد إليه، ويوقف عليه، وأنه يرى في الآخرة كما ترى الشمس والقمر، وأنه يكلم عباده، وأنه السميع البصير"، فمصادمة قولهم لهذه النصوص الشرعية الكثيرة - مع أنه أيضا لا يقوم على دليل صحيح - دليل على فساد قولهم.

٧ - تأصيل القول في مسألة الفرق بين التشبيه والتمثيل ومدلولهما عند الإطلاق، يقول شيخ الإسلام: "وقد تنازع الناس هل لفظ "الشبه" و"المثل" بمعنى واحد أو

معنيين، على قولين:

أحدهما: أنهما بمعنى واحد، وأن ما دل عليه لفظ المثل مطلقا ومقيدا يدل عليه لفظ الشبه، وهذا قول طائفة من النظار.

والثاني: أن معناهما مختلف عند الإطلاق لغة وشرعا وعقلا، وإن كان مع التقييد والقرينة يراد بأحدهما ما يراد بالآخر وهذا قول أكثر الناس. وهذا الاختلاف مبني على مسألة عقلية (وهي): أنه هل يجوز أن يشبه الشيء الشيء من وجه دون وجه؟ وللناس في ذلك قولان، فمن منع أن يشبه من وجه دون وجه قال: المثل والشبه واحد، ومن قال: إنه قد يشبه الشيء الشيء من وجه دون وجه، فرق بينهما عند الإطلاق"، وقد رجح شيخ الإسلام الثاني بقوله: "وهذا قول جمهور الناس؛ فإن العقل يعلم أن الأعراض مثل الألوان، تشتبه في كونها ألوانا مع أن السواد ليس مثل البياض، وكذلك الأجسام والجواهر عند جمهور العقلاء تشتبه في مسمى الجسم والجوهر، وإن كانت حقائقها ليست متماثلة، فليست حقيقة الماء مماثلة لحقيقة التراب، ولا حقيقة النبات مماثلة لحقيقة الحيوان، ولا حقيقة النار مماثلة لحقيقة الماء، وإن اشتركا في أن كلا منهما جوهر وجسم وقائم بنفسه، وأيضا فمعلوم في اللغة أنه يقال: هذا يشبه هذا، وفيه شبه من هذا، إذا أشبهه من بعض الوجود وإن كان مخالفا له في الحقيقة. قال الله تعالى: وَأُتُواْ بِهِ مُتَشَابِهًا [البقرة: ٢٥]، وقوله: مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ في قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاء الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاء [آل عمران: ٧]، وَقَالَ الَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ لَوْلاَ يُكَلِّمُنَا اللهُ أَوْ تَأْتِينَا آيَةٌ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِم مِّثْلَ قَوْلِهِمْ تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ [البقرة: ١١٨] فوصف القولين بالتماثل، والقلوب بالتشابه لا بالتماثل؛ فإن القلوب وإن اشتركت في هذا القول فهي مختلفة لا متماثلة، وقال النبي ﷺ ((الحلال بين، والحرام بين،

وبينهما مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس))، فدل على أنه يعلمها بعض الناس، وهي في نفس الأمر ليست متماثلة، بل بعضها حرام، وبعضها حلال". وهذا الذي رجحه شيخ الإسلام من أن هناك فرقا بين التشبيه والتمثيل، وأنه يجوز أن يشبه الشيء الشيء من وجه دون وجه كثيرا ما يقرره في كتبه، ويذكر له بعض الأدلة، ويذكر أن لفظ التماثل أخص من لفظ التشابه وذلك في معرض رده على الرازي حول تعريف المتشابه، ويرى أن سبب اضطراب أهل الكلام في مسألة الصفات ما يثبت منها وما ينفي، مرجعه إلى أنهم جعلوا مسمى التشبيه والتمثيل واحدا.٨ - أن التشبيه على قول بعض المتكلمين: إن التشبيه هو التمثيل، ثم تعريفهم للمتماثلين بأنهما: "ما سد أحدهما مسد صاحبه، وقام مقامه، وناب منابه"، وقد يفسرونه بأنه "يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه، ويجب له ما يجب له"، التشبيه بهذا المعنى لا يقول به عاقل، لأنه يعلم بضرورة العقل امتناعه، ولأن "كل موجودين فلابد أن يكون بينهما نوع مشابهة، ولو من بعض الوجوه البعيدة، ورفع ذلك من كل وجه رفع للوجود".

وفي موضع آخر يعلل شيخ الإسلام الفرق بقوله: "التشابه الذي هو التماثل لا يكون بالموافقة في بعض الصفات، بل الموافقة في جميع الصفات الذاتية التي يقوم بها أحدهما مقام الآخر، وأما التشابه في اللغة فإنه قد يقال بدون التماثل في شيء من الحقيقة، كما يقال للصروة المرسومة في الحائط: إنها تشبه الحيوان، ويقال: هذا يشبه هذا في كذا وكذا، وإن كانت الحقيقتان مختلفتين، ولهذا كان أئمة أهل السنة ومحققوا أهل الكلام يمنعون من أن يقال: لا يشبه الأشياء بوجه من الوجوه؛ فإن مقتضى هذا كونه معدوما"، "وهذا معلوم بالفطرة البديهية التي لا يتنازع فيها العقلاء الذين يفهمونها".

ومع تقرير شيخ الإسلام لهذه المسألة، إلا أنه يبين أن المتكلمين الذي يصرحون بنفي التشبيه مطلقا طائفتان:

طائفة: يطلقون القول بنفي التشبيه، ويقصدون أن الله لا يشبه الأشياء بوجه من الوجوه - وهذا الذي صرح به النفاة من الجهمية - فهؤلاء يقتضي قولهم أن يكون معدوما لأنه ما من شيئين إلا وبينهما قدر مشترك وقدر مميز. وطائفة أخرى: يطلقون القول بنفي التشبيه، ويقصدون به التمثيل، فهؤلاء متفقون على نفي التماثل بوجه من الوجوه، وهو قول صحيح قد دل عليه القرآن، والعقل أيضًا، فالخلاف مع هؤلاء لفظي حيث سموا التمثيل تشبيها.

وعلى قول هاتين الطائفتين يكون لفظ "التشبيه" من الألفاظ المجملة، التي قد تحتمل أكثر من معنى، ومن ثم فقبل الإثبات والنفي لابد من الاستفصال عن المعنى الذي يقصده القائل. ولكن "لفظ" "الشبه" فيه إجمال وإبهام، فما من شيئين إلا وهما متفقان في أمر من الأمور، ولو في كونهما موجودين، وذلك الذي اتفقا فيه لا يمكن نفيه إلا بنفي كل منهما، فإذا قيل: هذا لا يوافق هذا بوجه من الوجوه، ولا يواطئه بوجه من الوجوه، كان هذا ممتنعا، وكذلك إذا أريد بقول القائل: "لا يشبهه بوجه من الوجوه" هذا المعنى، بخلاف ما إذا أراد المماثلة والمساواة والمكافأة، أو أراد ذلك بلفظ المشاركة والموافقة والمواطأة، فإنه سبحانه لا يماثله شيء بوجه من الوجوه، ولا شريك له بوجه من الوجوه". ويقول أيضًا: "إن ما من شيئين إلا وبينهما قدر مشترك، ونفي ذلك القدر المشترك ليس هو نفس التمثيل والتشبيه الذي قام الدليل العقلي والسمعي على نفيه، وإنما التشبيه الذي قام الدليل على نفيه ما يستلزم ثبوت شيء من خصائص المخلوقين لله سبحانه وتعالى، إذ هو سبحانه لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ [الشورى: ١١]، لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله"، وهذه المسألة مرتبطة

بمسألة ما بين أسماء الله وصفاته وأسماء المخلوقين وصفاتهم من الاتفاق: هل هو من قبيل المشترك اللفظي أو المتواطئ؟ وهي مسألة اهتم بها شيخ الإسلام كثيرا. وسيأتي إن شاء الله مزيد بيان لها في المبحث التالي عند الكلام على الأسماء والصفات.٩ - أن القرآن الكريم ورد بنفي التمثيل وما في معناه كالند والشريك والكفو، أما التشبيه فلم يرد نفيه ولا ذمه في الكتاب والسنة، ويرى شيخ الإسلام أن السبب ما في لفظ التشبيه من الإجمال والاشتراك والإبهام بخلاف لفظ التمثيل، ويشرح ذلك بشكل مفصل فيقول: "إن نفي التشبيه من كل وجه هو التعطيل والجحود لرب العالمين، كما عليه المسلمون متفقون، كما أن إثباته مطلقا هو الأنداد لرب العالمين، لكن من الناس من لا يفهم هذا ولا يعتقد أن لفظ التشبيه يدل على التمثيل المنفي عن الله؛ إذ لفظ التشبيه فيه عموم وخصوص... ومن هنا ضل فيه أكثر الناس؛ إذ ليس له حد محدود. وما هو منتف بالاتفاق بين المسلمين، بل بين أهل الملل كلهم، بل بين جميع العقلاء المقرين بالله، معلوم بضرورة العقل، ومنه ما هو ثابت بالاتفاق بين المسلمين، بل بين أهل الملل كلهم، بل بين جميع العقلاء (المقرين) بالصانع، فلما كان لفظ التشبيه يقال على ما يجب انتفاؤه وعلى ما يجب إثباته لم يرد الكتاب والسنة به مطلقا، لا في نفي ولا إثبات، ولكن جاءت النصوص في النفي بلفظ المثل والكفو والند والسمي،... و... الله ليس كمثله شيء بوجه من الوجوه، فيجب أن ينفي عنه المثل مطلقا ومقيدا، وكذلك الند والكفو والشريك، ونحو ذلك من الأسماء التي جاء القرآن بنفيها، و... من أدلة ذلك أن الله تعالى لما نفي المثل عن نفسه بقوله لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ [الشورى: ١١]، والسمي بقوله هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا [مريم: ٦٥]، والند بقوله فَلاَ تَجْعَلُواْ لِلّهِ أَندَادًا [البقرة: ٢٢]، والكفو بقوله وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ [الإخلاص: ٤]، والشريك والعديل والمساوي بقوله سُبْحَانَهُ

وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ [يونس: ١٨]، ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِم يَعْدِلُونَ [الأنعام: ١]، إِن كُنَّا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ إِذْ نُسَوِّيكُم بِرَبِّ الْعَالَمِينَ [الشعراء: ٩٧ – ٩٨]، فلا يخلو أما أن يكون النفي من ذلك مختصا بالمماثل من كل وجه، وهو المكافئ له من كل وجه فقط والمساوي والمعادل والمكافئ له من كل وجه، أو يكون النفي عاما في المماثل ولو من بعض الوجوه، والمكافئ ولو من بعض الوجوه، ولا يجوز أن يكون النفي مختصا بالقسم الأول لأن هذا لم يعتقده أحد من البشر، وهو سبحانه ذم ونهى عما هو موجود في البشر، ولأن النبي ﷺ ((قال له رجل ما شاء وشئت. فقال: أجعلتني لله ندا، بل ما شاء الله وحده))، فثبت أن هذه الأسماء المنفية تعم المثل والكفو والند والشريك والعديل ولو من بعض الوجوه، وهذا هو الحق؛ وذلك لأن المخلوقات وإن كان فيها شبه من بعض الوجوه في مثل معنى الوجود والحي والعليم والقدير، فليس مماثلة بوجه من الوجوه ولا مكافئة، بل هو سبحانه له المثل الأعلى في كل ما يثبت له ولغيره، ولما ينفي عنه وعن غيره، لا يماثله غيره في إثبات شيء ولا في نفيه، بل المثبت له من الصفات الوجودية المختصة بالله، التي تعجز عقول البشر عن معرفتها، وألسنتهم عن صفتها ما لا يعلمه إلا الله مما لا نسبة إلى ما علموه من الأمر المشتبه المشترك، إليه. والمنفي عنه لابد أن يستلزم وصفا ثبوتيا كما قررنا هذا في غير هذا الموضع، ومنافاته لذلك المنفي وبعده عنه، ومنافاة صفاته الوجودية، له فيه من الاختصاص الذي لا يشركه فيه أحد ما لا يعلمه أيضا إلا هو، بخلاف لفظ التشبيه، فإنه يقال على ما يشبه غيره ولو من بعض الوجوه البعيدة، ومما يجب القول به شرعا وعقلا بالاتفاق، ولهذا (لما) عرف الأئمة ذلك، وعرفوا حقيقة قول الجهمية، وأن نفيهم لذلك من كل وجه مستلزم لتعطيل الصانع وجحوده، كانوا يبينون ما في كلامهم من النفاق والتعطيل، ويمتنعون عن إطلاق لفظهم العليل لما فهموه من مقصودهم،

وإن لم يفهمه أهل الجهل والتضليل".

ومع أن التشبيه لم يرد نفيه في الكتاب والسنة إلا أن السلف رحمهم الله كانوا ينظرون إلى المعاني لا إلى الألفاظ، ولذلك لما وجدت بعض الفئات التي بالغت في الإثبات فشبهت الله بخلقه، - وسموا مشبهة - بادر السلف على ذم المشبهة وقرنوا الذم لهم بذم المعطلة، ولم يمنع السلف من هذا ما وصفهم به أعداؤهم النفاة من أن إثباتهم للصفات يجعلهم مشبهة، لأن مذهبهم في الصفات وسط بين تعطيل هؤلاء وتشبيه أولئك.

وشيخ الإسلام لما قرر أن لفظ التشبيه لم يرد نفيه في القرآن والسنة وإنما قصد بيان أن ما ادعاه هؤلاء - في تعريفهم للتوحيد من أن من معانيه أن الله واحد في صفاته لا شبيه له، وأدخلوا في ذلك نفي علوه واستوائه وصفاته الخبرية - غير صحيح، لأن القرآن والسنة وردا بإثبات ذلك، والقول بأن إثبات هذه الصفات يقتضي تشبيها ينسحب إلى غيرها من الصفات التي يثبتها هؤلاء، كالعالم والقدرة والحياة والسمع والبصر، بل ينسحب إلى الأسماء الثابتة لله سبحانه وتعالى، فالأخذ بظاهر هذه العبارة - أنه واحد في صفاته لا شبيه له - يؤدي إلى نفي جميع الصفات والأسماء عن الله تعالى، لأن ما من موجودين إلا وبينهما قدر مشترك وقدر مميز، وأقرب مثال على ذلك الوجود، فالله موجود والمخلوق موجود، والوجود له معنى مشترك يصدق على وجود الله ووجود المخلوق، وإن كان وجود المخلوق ليس كوجود الله لأن المخلوق ممكن، حادث، قابل للعدم. فهل يمكن القول بأن الله موجود بدون فهم معنى الوجود؟ إلا أن يقال بأننا خوطبنا بألغاز لها معاني أخر لا نفهمها، ولم يدل عليها الخطاب، وهو ما آل إليه أمر غلاة الصوفية والباطنية والقرامطة وغيرهم من الملاحدة.

فما قرره شيخ الإسلام في هذا الباب من أن لفظ الشبه والتشبيه لفظ مجمل، ولذلك لم يرد نفيه في الكتاب والسنة، إنما هو دفاع عن الصفاتية - من هؤلاء الأشاعرة وغيرهم - في مقابل المعتزلة والجهمية والقرامطة وغيرهم.١٠ - ومذهب السلف - رحمهم الله تعالى - مشهور في الرد على نفاة الصفات أو بعضها، يقول شيخ الإسلام عن الأشاعرة بعد كلامه عن المعتزلة الذين جعلوا نفي الصفات كالعلم والقدرة من التوحيد والتنزيه عن التشبيه والتجسيم-: "ثم هؤلاء مضطربون فيما ينفونه من ذلك، لكن وافقوا أولئك على أن ما نفوه من التشبيه وما نفوه من المعنى الذي سموه تجسيما هو التوحيد الذي لا يتم الدين إلا به، وهو أصل الدين عندهم، وكل من سمع ما جاءت به الرسل يعلم بالاضطرار أن هذه الأمور ليست مما بعث الله به رسوله، ولم يكن الرسول يعلم أمته هذه الأمور ولا كان أصحاب رسول الله ﷺ عليها، فكيف يكون هذا التوحيد الذي هو أصل الدين لم يدع إليه رسول الله ﷺ والصحابة والتابعون، بل يعلم بالاضطرار أن الذي جاء به الرسول من الكتاب والسنة يخالف هذا المعنى الذي سماه هؤلاء الجهمية توحيدا، ولهذا ما زال سلف الأمة وأئمتها ينكرون ذلك"، ثم ساق شيخ الإسلام عددا من الروايات المشهورة عند أئمة السلف في ذمهم لأهل الكلام وأهل البدع الذين يخوضون في أسماء الله وصفاته ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون.أما مسألة نفي التشبيه بإطلاق، فإمام أهل السنة أحمد بن حنبل رَحِمَهُ ٱللَّهُ بين ذلك في الرد على الزنادقة - كما نقل شيخ الإسلام ابن تيمية عنه معلقا على بعض أقواله، قال شيخ الإسلام: "ولهذا قال الإمام أحمد: "فقلنا إن الشيء لا كالأشياء قد عرف أهل العقل أنه لا شيء، فعند ذلك تبين للناس أنهم لا يثبتون شيئا"، فبين الإمام أحمد أنه يعلم بالمعقول الصريح الذي يشترك فيه العقلاء أن ما لا يشبه الأشياء بوجه من الوجوه لا شيء، كما نقل الناس أن جهما

يقوله، ولهذا قال: فعند ذلك تبين للناس أنهم لا يثبتون شيئان أي لجميع العقلاء، فإن هذا لا يختص أهل السمع والكتاب، بل يشترك فيه العقلاء كلهم. فهذا سؤال عن كونه موجودا، ثم سألهم عن كونه معبودا فإن هذا يختص به من يوجب عبادة الله، وهم المسلمون قديما وحديثا، قال: "فإذا قيل له: فمن تعبدون؟ قالوا نعبد من يدبر أمر هذا الخلق، فقلنا: هذا الذي يدبر أمر الخلق هو مجهول لا يعرف بصفة؟ قالوا: نعم، قلنا: قد عرف المسلمون أنكم لا تثبتون شيئا، إنما تدفعون عن أنفسكم الشنعة بما تظهرون"، فهنا جعل الكلام من المسلمين الذين يعبدون الله تعالى، والعبادة متضمنة لقصد المعبود وإرادته، والقصد والإرادة مستلزم لمعرفته والعلم به.

فلما قالوا: نعبد من يدبر أمر هذا الخلق ثم قالوا: هو مجهول لا يعرف بصفة، كان قولهم هو مجهول لا يعرف بصفة تبين للمسلمين الذين يعبدون، أنهم لا يثبتون شيئا يعبدونه، وإنما هم منافقون في ذلك، لأن ما لا يعرف بصفة يمتنع أن يقصد فيعبد، فعرف المسلمون بطلان قولهم: يعبدون الله ويثبتونه، كما عرف أهل العقل بطلان كونهم يقرون بوجوده ويثبتونه، وهم الذين أنكروا أن يعرف بصفة، فأنكروا صفاته مطلقا وأنكروا أن يشبه بالأشياء بوجه من الوجوه، فأنكروا بذلك وجوده".

وكلام الإمام أحمد يدل على مبلغ علم ووعي أئمة السلف رحمهم الله، ومعرفتهم بمداخل أئمة البدع الذين يزخرفون أقوالهم بعبارات التنزيه، وهم يقصدون من وراء ذلك أن يصلوا إلى ما يهدفون إليه من نشر البدع والتعطيل. والإمام أحمد لما قرئ عليه كتاب (المحنة) - زمن المأمون - وبلغ قوله لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ [الشورى: ١١]، وهو خالق كل شيء، قال الإمام أحمد عند قوله ليس كمثله شيء: وهو السميع البصير. فقال إسحاق ابن إبراهيم - عامل الخليفة - ما أردت بهذا؟ فقلت: كتاب الله ﷻ ولم أزد في كتابه شيئا كما قال ووصف تبارك وتعالى. قال

أحد مترجمي الإمام أحمد معلقا: "قلت: انظر كيف فتح الله على الإمام أحمد بإقامة حجته في إثبات الصفات من الآية التي احتجوا عليها بها، فكان الذي استدلوا به دليلا له لا عليه ﵁".فالإمام أحمد كان يحذر من التعطيل ومن التشبيه معا، وقد نقل شيخ الإسلام عن الطبري أنه ذكر في تاريخه - قال شيخ الإسلام: لكن أرسل ذلك والله أعلم بحقيقته - ("أنه لما قرأ على علماء بغداد من المحنة كتاب المأمون الذي دعا الناس فيه إلى التجهم، فيه: (لا يشبه الأشياء بوجه من الوجوه). أقر بذلك من أقر به، وأما أحمد فقال: لا أقول: لا يشبه الأشياء بوجه من الوجوه، وهذا يبين كمال علمه ومعرفته بالأقوال المنافية لدين الإسلام، واحترازه منها، مع أن كثيرا من الناس يطلق هذه العبارة، ويريد بذلك نفي المماثلة، ومقصوده صحيح، وقد يريد ما يجمع الحق والباطل، أو يريد تنزيها مطلقا لا يحصل معناه".وقد أعاد شيخ الإسلام في (درء التعارض) ذكر رواية الطبري حول المحنة - ولم يذكر أنها مرسلة - وقال معلقا: "والمقصود أنه ذكر في كتابه: (لا يشبه الأشياء بوجه من الوجوه)، فوافقه من لم يعرف حقيقة هذه الكلمة، وذكر عن أحمد أنه قال: لا يشبه الأشياء، وليس كمثله شيء، ونحو ذلك، أو كما قال، وأما قوله: "بوجه من الوجوه" فامتنع منها، وذلك لأنه عرف أنه مضمون ذلك التعطيل المحض، فإنه يقتضي أنه ليس بموجود ولا شيء ولا حي ولا عليم، ولا قدير، ويقتضي إبطال جميع أسمائه الحسنى، وهذا النفي حقيقة قول القرامطة، والله تعالى ليس كمثله شيء بوجه من الوجوه، بل هو سبحانه في كل ما هو موصوف به مختص بما لا يماثله فيه غيره وله المثل الأعلى".

فهذه الملاحظات الدقيقة التي يبديها أئمة السلف معلقين على مثل هذه العبارات لأجل ما فيها من الإيهام - تدل على حرصهم الشديد على تصفية العقيدة من أكدار التعطيل والتشبيه، وهذا يدل على ما في مثل عبارة الأشاعرة - حين يقولون:

إن الله واحد في صفاته لا شبيه له، وخاصة إذا أبانوا عن مقصودهم بها وأنه إنكار علو الله واستوائه وتأويل بقية صفاته عدا الصفات السبع التي أثبتوها - من الإجمال والإيهام والضلال.١١ - وأئمة الأشاعرة أقروا بأن إطلاق مثل هذه العبارات غير دقيق، وأن القول بنفي التشبيه مطلقا يؤدي إلى إنكار صفات الله تعالى، يقول الجويني في نفي أن الله يشبه الحوادث أو يشبهه شيء منها: "والكلام في هذا الباب من أعظم أركان الدين، فقد غلطت طائفة في النفي فعطلت، وغلت طائفة في الإثبات فشبهت، فأما الغلاة في النفي فقالوا: الاشتراك في صفة من صفات الإثبات يوجب الاشتباه، وقالوا عن هذا: القديم سبحانه لا يوصف بالوجود، بل يقال: ليس بمعدوم، وكذلك لا يوصف بأنه قادر، عالم، حي، بل يقال: ليس بعاجز، ولا جاهل، ولا ميت، قال: وهذا مذهب الفلاسفة والباطنية، فأما الغلاة في الإثبات فاعتقدوا ما يلزمهم القول بمماثلة القديم الحوادث"، ثم قال الجويني: "فأما الرد على الفلاسفة فمن أوجه: أحدها: الاتفاق على أن السواد يشارك البياض في بعض صفات الإثبات من الوجود، والعرضية، واللونية، ثم هما مختلفان، وكذلك الجوهر والعرض، والقديم والحادث، لا يمتنع اشتراكهما في صفة واحدة مع اختلافهما في سائر الصفات، ويقال لهم: أتثبتون الصانع المدبر أم لا تثبتونه؟ فإن أثبتوه لزمهم من الحكم بإثباته ما حاذروه فإن الحادث ثابت، فاستويا في الثبوت". فالجويني مع أنه يقول بتماثل الأجسام، وأن الاختلاف إنما هو في الأعراض، ومع ما في القول بتماثل الأجسام وأن الثلج مماثل للنار من كل وجه، والخبز مماثل للحديد من كل وجه، من مخالفة الحس والعقل، إلا أن قوله بأن القديم والحادث يستويان في الثبوت، ورده على الغلاة الذين قالوا: الاشتراك في صفة من صفات الإثبات يوجب الاشتباه: "تصريح بأن المختلفين يستويان ويشتركان في بعض الصفات، فكيف يمكن أن يقال مع هذا:

إن المختلفين لا يشتبهان من بعض الوجوه، وقد صرح بتساويهما في بعض الأشياء؟... ".

فالجويني هنا يرد على نفسه وعلى إخوانه الأشاعرة الذين قالوا: إن القول بإثبات علو الله واستوائه على العرش يقتضي أن يكون جسما والأجسام متماثلة. ومن ثم فسروا التوحيد بنفي التشبيه عن الله وفسروه بتلك التفسيرات الباطلة، فهم بين أمرين، إما أن يقولوا بأن إثبات السمع والبصر والحياة والقدرة لله تعالى يقتضي تشبيها مثل العلو واليدين، أو يقولوا بأن إثبات العلو والاستواء واليدين والوجه لله لا يقتضي تشبيها مثل السمع والبصر والحياة. ويقول الرازي عن هذا الموضوع: "فإن قيل المشاركة في صفات الكمال يقتضي المشاركة في الإلهية. قلنا: المشاركة في بعض اللوازم البعيدة مع حصول المخالفة في الأمور الكثيرة لا تقتضي المشاركة في الإلهية. قال: ولهذا المعنى قال الله تعالى: وَلِلّهِ الْمَثَلُ الأَعْلَىَ [النحل: ٦٠]، وقال ﷺ ((تخلقوا بأخلاق الله))، قال شيخ الإسلام معلقا على هذا الكلام: "ومن المعلوم أن المشابهة هي المشاركة في صفات الكمال - التي هي العلم والقدرة - أعظم من المشابهة والمشاركة في مجرد مسمى الوجه".ثم ينقل شيخ الإسلام عن الرازي أنه قال في نهاية العقول، في مسألة تكفير المخالفين من أهل القبلة في حجة من كفر المشبهة، قال: "ورابعها: أن الأمة مجمعة على أن المشبه كافر ثم (إن) المشبه لا يخلو إما أن يكون هو الذي يذهب إلى كون الله مشبها بخلقه من كل الوجوه، أو ليس (كذلك). والأول باطل؛ لأن أحدا من العقلاء لم يذهب إلى ذلك، ولا يجوز أن يجمعوا على تكفير من لا وجود له، بل المشبه الذي يثبت الإله على صفة بشر بها معها بخلقه، والمجسم كذلك لأنه إذا أثبت جسما (بحيز) معين فإنه يشبهه بالأجسام المحدثة، فثبت أن المجسم مشبه، وكل مشبه كافر بالإجماع، فالمجسم كافر"، ثم

قال الرازي في الجواب عن ذلك لأنه - أي الرازي - نصر عدم تكفير أهل القبلة: "قوله: المجسم مشبه، والمشبه كافر، قلنا: إن عنيتم بالمشبه من يكون قائلا بكون الله تشبهيا بخلقه من كل الوجوه، فلا شك في كفره، لكن المجسمة لا يقولون بذلك، فلا يلزم قولهم بالتجسيم قولهم بذلك، ألا ترى أن الشمس والقمر والنمل والبق أجسام، ولا يلزمنا اعترافنا باشتراكهما في الجسمية كوننا مشبهين للشمس والقمر والنمل والبق، وإن عنيتم بالمشبه من يقول بكون الله شبيها بخلقه من بعض الوجوه فهذا لا يقتضي الكفر لأن المسلمين اتفقوا على أنه موجود وشيء وعالم وقادر، والحيوانات أيضا كذلك، وذلك لا يوجب الكفر، وإن عنيتم بالمشبه من يقول الإله جسم مختص بالمكان، فلا نسلم انعقاد الإجماع على تكفير من يقول بذلك، بل هو دعوى للإجماع في محل النزاع فلا يلتفت إليه". قال شيخ الإسلام معلقا على كلام الرازي السابق بعد نقله: "وهذا تصريح منه بأن القول بكون الله شبيها بخلقه من بعض الوجوه داخل في قول كل المسلمين، ولا ريب أن كل موجودين فلابد أن يتفقا في شيء يشتركان فيه، وأن أحدهما أكمل فيه وأولى به من الآخر، وإلا فإذا قدر أنهما لا يتفقان في شيء أصلا ولا يشتركان فيه لم يكونا موجودين، وهذا معلوم بالفطرة البديهية التي لا يتنازع فيها العقلاء الذين يفهمونها".

فهؤلاء أئمة الأشاعرة يعترفون بهذه الحقيقة البدهية، والعجب أنهم ينسون ذلك حين يتعرضون لبعض مسلماتهم الأخرى - كنفي العلو، أو بعض الصفات - فيصمون من يقول بها ويثبتها بالتشبيه والتجسيم، ويجعلون مذهبهم النافي لها هو التوحيد!.

مسألة: أسباب عدم وضوح المنهج الأشعري في توحيد الألوهية)

أن منهج الأشاعرة في توحيد الألوهية غير واضح المعالم وذلك لأسباب خمسة

وهي: السبب الأول: تعريف كلمة (إله) عند الأشعرية: فإنه قد عرف كثير من الأشعرية كلمة (إله) بأنه القادر على الاختراع، فمن ذلك ما نسبه البغدادي إلى أبي الحسن الأشعري فقال: "واختلف أصحابنا في معنى الإله: فمنهم من قال إنه مشتق من الألهية، وهي: قدرته على اختراع الأعيان، وهو اختيار أبي الحسن الأشعري"، ثم اختار البغدادي القول بأنه غير مشتق! وقد حكى الرازي هذا القول ذاكرًا دليله دون أن يسمي قائله، فقال في صدد حكاية مذاهب الناس في أصل اشتقاق اسم الله تعالى (الله) قال: "القول السابع: الإله من له الإلهية، وهي القدرة على الاختراع، والدليل عليه أن فرعون لما قال: وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ [الشعراء: ٢٣]: قال موسى في الجواب: رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ [الشعراء: ٢٤] فذكر في الجواب عن السؤال الطالب لماهية الإله: القدرة على الاختراع، ولولا أن حقيقة الإلهية هي القدرة على الاختراع لم يكن هذا الجواب مطابقًا لذلك السؤال".

والجواب من ثلاثة أوجه: الوجه الأول: إن فرعون كان متظاهرًا بإنكار وجود رب العالمين - بل كان يدعي أنه رب العالمين بقوله: أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى [النازعات: ٢] وقال تعالى: فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَأَطَاعُوهُ [الزخرف: ٥٤] وقال: فَأَطَّلِعَ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ كَاذِبًا [غافر: ٣٧]، ولذلك كان سؤاله بقوله: وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ سؤالًا عن وصف الرب تعالى وليس سؤالًا عن الماهية، إذ السؤال عن ماهية الشيء فرع الإقرار به، - وهو لا يقر بالله متظاهرًا - فمن لم يقر بشيء لا يسأل عن ماهيته، فمن سأل عن ماهية الإنسان فقال: ما الإنسان؟ فإن ذلك فرع إقراره بوجوه، وكذلك هنا.

ولذلك فإن فرعون لم يكن قد سأل عن حقيقة الإلهية إنما سأل عن وصف الرب الذي يتظاهر بإنكاره. ويوضح هذا آية أخرى وهي: قَالَ فَمَن رَّبُّكُمَا يَا مُوسَى [طه: ٤٩]، ومعلوم أن "مَنْ" لا يسأل بها عن ماهية الشيء وحقيقته، وإنما حقيقة معنى

الإلهية هي: استحقاق الله للعبادة بما له من صفات الكمال وتنزهه عن صفات النقص، وقد دلت الأدلة على ذلك. الوجه الثاني: إنه لو كان معنى إله: القادر على الاختراع كان معنى لا إله إلا الله أي: لا خالق إلا الله ولا قادر على الاختراع إلا هو، وهذا المعنى كان يقول به المشركون، ولذلك يحتج الله عليهم بمعرفتهم هذه بقوله: فَلاَ تَجْعَلُواْ لِلّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ [البقرة: ٢٢] أي تعلمون أنه لا رب لكم غيره، كما نقل ذلك عن جمع من المفسرين.فلو كان المعنى ما ذكره هؤلاء المتكلمون لما استقام الإنكار على المشركين الذين يقرون بأن الله هو خالقهم وخالق كل شيء. وإنما كان شركهم في الألوهية.الوجه الثالث: إن هذا القول غير معروف عند أهل اللغة، ولذلك لم يحتج من قال بهذا القول بشاهد من شواهد لغة العرب ولا بنقل إمام معتبر من أئمة اللغة.

وهذا التفسير الذي ذكره أولئك الأشعرية له مفاسد كثيرة، منها أن هذا التفسير يصير توحيد الربوبية هو أول الواجبات، مما يؤدي إلى عدم الاعتناء بتوحيد الألوهية اعتناءًا جيدًا، بل يؤدي إلى عدم معرفته حق المعرفة، إذ يتصور كثير من عوامهم بل من نسب إلى العلم من المتأخرين منهم أن شرك المتقدمين كان لاعتقادهم بعض صفات الربوبية في الأصنام والأوثان، فغفل كثير منهم عن حقيقة الشرك وبعض مظاهره، فوقعوا في الشرك بالله من الاستغاثة بغير الله والذبح لغيره وغير ذلك.

أما على قولهم الثاني وهو أن اسم الله غير مشتق فإنه يزيد المسألة غموضًا أكثر وعدم وضوح للمنهج.

السبب الثاني: من الأسباب الداعية إلى القول بأن توحيد الألوهية غير واضح في المنهج الأشعري، هو أن كتبهم المصنفة في العقائد - على كثرتها - لم تفرد هذا الموضوع بالبحث، وهذا إن عذر فيه المتقدمون فلا يعذر المتأخرون في تركه إذ

الحاجة إلى البيان فيه والتحذير مما يضاده قائمة.

والحقيقة غير المرضية هي أن كثيرًا ممن يقع في الشرك بل ومن يبرر للعوام فعلهم الشركي معدود في علماء الأشعرية - كما سيأتي بيانه إن شاء الله

السبب الثالث: ومما يؤكد عدم وضوح هذا المنهج: أنهم قد يردون على أهل الملل ردودًا قاصرة عن بيان الحقيقة وإبرازها وإبطال الباطل في بعض المسائل، فمن ذلك ردهم على الصابئة المشركين الذين يعبدون الروحانيات الطاهرة لتقربهم إلى الله - بزعمهم - إذ هم لا يمكنهم التقرب إلى الله لكثرة ذنوبهم وعيوبهم، وهم كذلك لا يقرون بوجود واسطة بين الخالق والخلق لتبليغ الرسالة وهم الرسل.فأقام الشهرستاني مناظرة بينهم وبين الحنفاء أتباع الرسل ليثبت أن اتخاذ الأنبياء واسطة أولى من اتخاذ تلك الروحانيات العلوية واسطة!

وهذه المحاولة خطأ كبير، إذ تبين مدى عدم معرفة ما بعث الله به رسوله من التوحيد والتحذير من الشرك وذلك: أن الحنفاء لم يتخذوا الرسل وسائط في الخلق والتدبير والرزق والإحياء والإماتة وسماع الدعاء وإجابة الداعي، فهم إنما يثبتون هذه الأمور لله ويعبدونه ولا يعبدون أحدًا سواه، بخلاف الصابئة الذين يعبدون تلك الروحانيات العليا لتقربهم إلى الله، وفرق بين من يزعم أنه يتوصل إلى الحق دون حاجة للرسل ثم يعبد غير الله، وبين من يأخذ الحق عن طريق الرسل الذين هم واسطة بين الله تعالى وخلقه في تبليغ الرسالة، ثم يقوم لله بالعبادة ويفرده بها.

السبب الرابع:

ومن الأسباب الداعية إلى القول بأن المنهج الأشعري غير واضح في توحيد الألوهية هو زعمهم أن أول واجب على المكلف: المعرفة، أو النظر، أو القصد إلى النظر المؤدي إلى إثبات وجود الله تعالى، ومن ثم إثبات وحدانيته في الذات

والأفعال. وهذا أطبق عليه المتقدمون والمتأخرون منهم، فلذلك اشتغلوا بتحقيق ما زعموه أول واجب على المكلف برد الشبهات والشكوك وتفنيدها وإيراد الاعتراضات ودفعها بطرق منطقية صعبة، لذلك لا يجد الباحث لهم تصنيفًا مستقلًا يوضح منهجهم في هذا التوحيد. وهذا لا يعني الطعن فيهم كلهم - وإنما هم على مراتب:

المرتبة الأولى: وهم المتقدمون، فإنه لا يمكن أن يقال عنهم إنهم خالفوا في توحيد الألوهية. والأدلة على هذا الأمر إجمالًا هي:

١ - لم ينقل عن الأئمة الأعلام من أهل السنة الرد على الأشاعرة في مسائل توحيد الألوهية، مما يدل على عدم وجود مخالفة منهم، إذ لو وجدت لما تأخر الأئمة في الرد عليهم.

٢ - وجود تعريفات لبعض علماء الأشاعرة للتوحيد تفيد دخول توحيد الألوهية فيه صراحة.

٣ - إيراد الأئمة لمقدمات يسلم بها المخالف خاصة في مسألة كلام الله أنه غير مخلوق، حيث وردت الاستعاذة بكلمات الله - ومعلوم أنه لا يستعاذ بمخلوق - فلا شك أن الأشاعرة يسلمون بهذه الطريقة كما هو ظاهر من صنيع البيهقي.

٤ - تنصيص بعض علماء الأشاعرة على أنواع من العبادات كالدعاء والرجاء والخوف والخشية، وبينوا أنها لا تكون إلا لله. وتنصيص بعضهم على صور اتخاذ المشركين للأصنام شفعاء، مما يدل على فهمهم للشرك في الألوهية.

٥ - إنكار بعض علماء الأشاعرة ما وقع فيه الناس في أزمنتهم من التعلق بالخلق والتبرك بالحيطان والأعمدة وتعظيم قبور الأكابر وبيانهم أن ذلك من الشرك.

المرتبة الثانية: وهم الذين أثر عنهم الوقوف في بعض مظاهر الشرك. وهؤلاء وإن

لم ينص الرازي على أعيانهم في عصره، إلا أنه في عصر السبكي والهيتمي يمكن نسبة هذا الأمر إلى الأشاعرة، حيث إنهما دافعا عن بعض الشرك ووسائله التي وقع فيها العوام ويظهر هذا الأمر بجلاء ووضح في عصر دحلان وقبله بقليل إلى يومنا هذا حيث الشرك الصريح والله المستعان.

المرتبة الثالثة: وهم الذين لم يؤثر عنهم الوقوع في ذلك لكن مع بقاء نسبتهم إلى التصوف - فهؤلاء يؤخذ عليهم سكونهم عن بيان الحق لأتباعهم وانتسابهم إلى التصوف.

وينبغي أن يعلم أن أهل المرتبة الأولى يؤخذ عليهم كذلك طريقة استدلالهم بالآيات الواردة لتقرير الألوهية على أنها للربوبية... وتفسيرهم للإله بأنه القادر على الاختراع من جهة أنه مخالف للحق، ولما يخشى أن يكون فعلهم هذا سببًا في جهل كثير من المتأخرين لحقيقة توحيد الألوهية ووقوعهم فيما يناقضه.

السبب الخامس:

ومن الأسباب الداعية إلى القول بعدم وضوح المنهج الأشعري في توحيد الألوهية: حملهم الآيات الواردة في توحيد الألوهية على أنها في توحيد الربوبية، ويتضح هذا الخطأ بالآتي:

١ - إن الذين نزلت فيهم الآيات ما كانوا ينكرون ربوبية الله - كما تقدم.

٢ - قد صرح أهل العلم بأن الآيات نزلت فيمن كانوا يعبدون غير الله، وسيأتي ذكر قول الرازي - إن شاء الله- في أن الذاهبين إلى عبادة غير الله كثرة وأنه لا يعرف من قال بوجود خالقين متساويين للعالم.

مسألة: اعتراضات المتأخرين من الأشاعرة على إدخال توحيد الألوهية ضمن أنواع التوحيد.

اعترض المتأخرون من الأشاعرة على تقسيم التوحيد إلى الربوبية والألوهية، وسبب هذا الاعتراض يرجع إلى الأشاعرة ألفوا القول بأن أول واجب على المكلف هو توحيد الربوبية، ثم إنهم رتبوا على هذا القول أمرًا وهو: أنه لا يتصور وقوع الشرك إلا إذا اعتقد الإنسان ربوبية غير الله تعالى، كما سيأتي في عرض شبههم إجمالًا - إن شاء الله. وقد اعترض كثير منهم في كتبهم على هذا التقسيم، وسأكتفي بنقل عبارات أحدهم مع الرد عليها - إن شاء الله - فمن هؤلاء: أحمد زيني دحلان ويمكن تقسيم ما أورده من شبهات إلى أربعة أنواع، فإنه قد قال: "وأما جعلهم التوحيد نوعين: توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية فباطل أيضًا" ثم ساق شبهه.

الشبهة الأولى: قال: "فإن توحيد الربوبية هو توحيد الألوهية، ألا ترى إلى قوله تعالى: أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ؟ قَالُواْ بَلَى [الأعراف: ١٧٢] ولم يقل: ألست بإلهكم!، فاكتفى منهم بتوحيد الربوبية".

الجواب، والرد عليه من ثلاثة أوجه: الوجه الأول: إن هذه الآية غاية ما تفيده أنه عند إفراد الربوبية تدخل فيها الألوهية، باعتبار أن الاسم يدل على المعنى إما مطابقة أو تضمنًا أو التزامًا، فيلزم من كونه ربًا أن يكون إلهًا معبودًا مطاعًا، فالدلالة لزومية هنا، ولهذا كان يحتج الله على المشركين باعترافهم بتوحيد الربوبية ليثبتوا توحيد الألوهية، ولذلك فهذه الآية لا تفيد حصر التوحيد في الربوبية، وإذا سُلم أنها دالة على توحيد الربوبية فقط فإنها لا تنفي غيره، وقد وردت أدلة أخرى دالة على الألوهية فيجب الأخذ بها، كقول الله تعالى: يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاء بِنَاء وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاء مَاء فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ فَلاَ تَجْعَلُواْ لِلّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ [البقرة: ٢١ - ٢٣] فتضمنت الآيتان توحيدي الألوهية والربوبية أما الألوهية ففي جانبي الإثبات

والنفي المذكورين وهما: اعْبُدُواْ رَبَّكُمُ وفَلاَ تَجْعَلُواْ لِلّهِ أَندَادًا، وأما الربوبية ففي تقرير الله تعالى أنه خالقهم وخالق كل الناس، والمنعم عليهم بأنواع النعم - ثم قررهم بقوله: وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ أي وأنتم تعلمون أنه لا رب لكم غير الله تعالى فكيف تشركون به في العبادة؟!.ومن الآيات الدالة كذلك على نوعي التوحيد: قول الله تعالى: وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللهِ إِلاَّ وَهُم مُّشْرِكُونَ [يوسف: ١٠٦] قال مجاهد في تفسير الآية "إيمانهم: قولهم: الله خالقنا ويرزقنا ويميتنا، فهذا إيمان مع شرك عبادتهم غيره" - وقال قتادة: "إنك لست تلقى أحدًا إلا أنبأك أن الله ربه وهو الذي خلقه ورزقه وهو مشرك في عبادته. وقال ابن زيد: "ليس أحد يعبد مع الله غيره إلا وهو مؤمن بالله، ويعرف أن الله ربه وأن الله خالقه ورازقه، وهو يشرك به. ألا ترى كيف قال إبراهيم عليه السلام: قَالَ أَفَرَأَيْتُم مَّا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ أَنتُمْ وَآبَاؤُكُمُ الْأَقْدَمُونَ فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ [الشعراء: ٧٥، ٧٦، ٧٧]، وقد عرف أنهم يعبدون رب العالمين مع ما يعبدون، قال: فليس أحد يشرك به إلا وهو مؤمن به. ألا ترى كيف كانت العرب تلبي تقول: "لبيك اللهم لبيك، لا شريك لك إلا شريكًا هو لك تملكه وما ملك، المشركون كانوا يقولون هذا" اهـ.الوجه الثاني: إن الآية وهي قوله: أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ يحتمل أن تكون كنظائرها التي تقدمت في إلزام الله تعالى للناس باعترافهم بالربوبية ليفردوه بالعبادة - ولذلك قال الشيخ محمد بشير السهسواني: "إن الإقرار بتوحيد الربوبية مع لحاظ قضية بدهية، وهي: أن غير الرب لا يستحق العبادة يقتضي الإقرار بتوحيد الألوهية عند من له عقل سليم وفهم مستقيم، فيكون الإقرار المذكور حجة عليهم، كما احتج الله تعالى على المشركين بتوحيد الرازق ومالك السمع والأبصار... على وحدانية الألوهية".الوجه الثالث:

أن يكون المراد بالرب في الآية: المعبود - كما في قول الله تعالى: اتَّخَذُواْ

أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللهِ [التوبة: ٣١]، ومن المعلوم أن أهل الكتابين ما كانوا يقولون إن أحبارهم ورهبانهم يخلقون ويرزقون ونحو ذلك، ولذلك نبه الله عليهم في آخر الآية نفسها بالذي أمرهم به وهو: وَمَا أُمِرُواْ إِلاَّ لِيَعْبُدُواْ إِلَهًا وَاحِدًا لاَّ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ [التوبة:٣١].

نعم إن الشرك في الألوهية الذي وقعوا فيه باتخاذ القبور مساجد ونحو ذلك متضمن للشرك في بعض مسائل الربوبية - لا أصل الربوبية كله - وذلك كالطاعة المطلقة للأحبار والرهبان التي هي شرك في التشريع كما قال الله تعالى: أَمْ لَهُمْ شُرَكَاء شَرَعُوا لَهُم مِّنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَن بِهِ اللهُ [الشورى: ٢١] ولذلك فالآية دالة على نوعي التوحيد بالمفهوم لا على نوع واحد فضلًا عن حصره فيه. الوجه الرابع: قال الشيخ السهسواني: "الاحتمال الثاني: أن في الآية اختصارًا والمقصود: ألست بربكم وإلهكم، يدل عليه أثر ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: "إن الله لما مسح صلب آدم فاستخرج منه كل نسمة هو خالقها إلى يوم القيامة، فأخذ منهم الميثاق أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئًا، وتكفل لهم بالأرزاق" وفي أثر أبي بن كعب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - (فذكره وفي آخره): "اعلموا أنه لا إله غيري ولا رب غيري فلا تشركوا بي شيئًا، فإني سأرسل إليكم رسلي يذكرونكم عهدي وميثاقي وأنزل عليكم كتبي، قالوا: نشهد أنك ربنا وإلهنا، لا رب لنا غيرك ولا إله لنا غيرك، فأقروا له يؤمئذ بالطاعة"." اهـ.

وإذا كان كذلك فإنه لا يفهم أن الآية دالة على الربوبية فقط وأنه يكتفي بالتوحيد فيها فقط. كيف والأدلة دالة على أن الإقرار بالربوبية فقط لا يكفي وإنما لابد من الإقرار بتوحيد الألوهية مع توحيد الربوبية. الشبهة الثانية: قال أحمد دحلان: "ومن المعلوم أن من أقر لله بالربوبية فقد أقر له بالألوهية إذ ليس الرب غير الإله، بل هو الإله بعينه، وفي الحديث: إن الملكين يسألان العبد في قبره فيقولان له من ربك؟ ولم

يقولا له: من إلهك؟ فدل على أن توحيد الربوبية هو توحيد الألوهية".

الجواب:

كلامه غير مستقيم في قوله: "من أقر لله بالربوبية فقد أقر له بالألوهية" إذ يناقض ما حكاه الله عن المشركين بقوله: مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللهِ زُلْفَى [الزمر: ٣] فهم قد أقروا بنص القرآن لله بأنه ربهم ثم أشركوا به في ألوهيته. وقد تقدم ذكر قوله تعالى: وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللهِ إِلاَّ وَهُم مُّشْرِكُونَ [يوسف: ١٠٦] ونقل أقوال الأئمة الذي يفيد أن المشركين كانوا يقرون لله تعالى بالربوبية ويشركون به في الألوهية أي العبادة. فلو قال دحلان: من أقر لله بالربوبية يلزمه أن يقر له بالألوهية، لاستقام كلامه، ولكن كلامه لا يصدق إلا على المؤمنين فلا يعتبر قضية عامة، إذ الواقع بخلافها.

ثم إن قوله "ليس الرب غير الإله بل هو الإله بعينه" فكلام صحيح في واقع الأمر وفي اعتقاد الموحدين، ولكن فيه تلبيس، ولكشفه فإنه لابد من بيان ثلاث حالات:

الحالة الأولى: أن الإله هو الرب نفسه في واقع الأمر - فهذه القضية صحيحة لا شك فيها.

الحالة الثانية: أن الإله هو الرب نفسه في اعتقاد الموحدين المؤمنين كما عليه في نفس الأمر - وهذه قضية صحيحة لا شك فيها أيضًا. الحالة الثالثة: أن الإله هو الرب نفسه في اعتقاد المشركين، وهذا هو محل النزاع، فإن الإله الحق في نفس الأمر واعتقاد الموحدين هو الرب نفسه، إلا أن المشركين كانوا يتخذون غير الله آلهة مع اعترافهم بأن الله هو الرب الخالق المالك المدبر، فلذلك لا يصح كلام دحلان ولا ينطبق على هذه الحالة، وبه يتبين وجه تلبيسه، ثم إن كثيرًا ممن ينتسب إلى الإسلام ممن وقع في الشرك يقر لله تعالى بالربوبية والألوهية، ولكنه يأتي بما يخالف إقراره فيقع في بعض أنواع الشرك ويسميها بغير اسمها، وهذا لا يغير من الحقيقة شيئًا

كالذي يشرب الخمر ويسميها بغير اسمها.

وأما احتجاجه بحديث سؤال الملكين: "من ربك؟ " وقوله بعده: "فدل على أن توحيد الربوبية هو توحيد الألوهية"، فجوابه كما تقدم أن الرب المقصود به الإله، ويقويه رواية البخاري: "إذا أقعد المؤمن في قبره أتي، ثم شهد: أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله" فهذه الرواية تفسر الرواية الأخرى الواردة بلفظ "من ربك"، إذ المقصود توحيد الألوهية المتضمن لتوحيد الربوبية لا توحيد الربوبية فقط. ويقويه كذلك أنه قد علم بأدلة قطعية أنه ليس كل من أقر لله بالربوبية فقد أقر له بالألوهية – إذ قد خالف في هذا المشركون بالله غيره في العبادة. الشبهة الثالثة: قال دحلان بعد كلام مليء بالتهم الباطلة: "وهل للكافر توحيد صحيح؟ فإنه لو كان للكافر توحيد صحيح لأخرجه من النار، إذ لا يبقى فيها موحد"

الجواب:

ما قال أحد من أهل السنة إن من أشرك في الألوهية وأقر لله بالربوبية يكون وتوحيده صحيحًا ويوجب له دخول الجنة، كيف وقد قال الله تعالى: إِنَّهُ مَن يُشْرِكْ بِاللهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللهُ عَلَيهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ [المائدة: ٧٢] فالآية فيها الإطلاق، أي من يشرك بالله شركًا أكبر في الألوهية أو الربوبية يدخل النار. وأما أن يفهم دحلان أن من أقر لله تعالى بالربوبية يكون توحيده صحيحًا فهذا إنما يلزمه هو بناءً على أصله من أن توحيد الربوبية هو الغاية العظمى، وهي التي بالغ فيها سلفه الأشاعرة في تحقيقها، ولذلك ظن دحلان أن من أقر لله بالربوبية يكون له توحيد صحيح، وأما أهل السنة فلا يقولون بهذا القول، ومستندهم في ذلك قول الله تعالى وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللهِ إِلاَّ وَهُم مُّشْرِكُونَ [يوسف: ١٠٦] فسماهم الله تعالى مشركين وإن كانوا قد آمنوا بأنه ربهم وخالقهم! الشبهة الرابعة: قال دحلان: "فهل سمع

المسلمون في الأحاديث والسير أن رسول الله ﷺ إذا قدمت عليه أجلاف العرب ليسلموا على يده يفصل لهم توحيد الربوبية والألوهية ويخبرهم أن توحيد الألوهية هو الذي يدخلهم في دين الإسلام أو يكتفي منهم بمجرد الشهادتين وظاهر اللفظ ويحكم بإسلامهم؟ فما هذا الافتراء والزور على الله ورسوله، فإن من وحد الرب فقد وحد الإله، ومن أشرك بالرب أشرك بالله، فليس للمسلمين إله غير الرب، فإذا قالوا: لا إله إلا الله، إنما يعتقدون أنه هو ربهم فينفون الإلهية عن غيره كما ينفون الربوبية عن غيره أيضًا، ويثبتون له الوحدانية في ذاته وصفاته وأفعاله".

الجواب من وجهين:

الوجه الأول: يقال له من باب المعارضة، وهل قال رسول الله ﷺ: إن الوحدانية تكون في الذات والصفات والأفعال، كما نص الأشاعرة على أن هذه هي أنواع التوحيد، وكما نص دحلان نفسه عليها في كلمته المنقولة سابقًا؟!

الوجه الثاني: إن دعواه - كما يفهم من سؤاله الإنكاري - أن الرسول ﷺ ما كان يفصل لأجلاف العرب نوعي التوحيد - لا تخلو من أحد احتمالين:-

الاحتمال الأول: إما أن يريد أن الرسول ﷺ ما بين لهم معنى التوحيد، فهذا باطل، يعلم بطلانه بالضرورة من دين الإسلام. ويمكن أن يعلم بيان الرسول ﷺ للتوحيد، بنهيه عن الشرك وتحذيره منه وبيان خطره وقبحه، وبإقامة الأدلة والحجج على وجوب إفراد الله تعالى بالعبادة بأنواع من الأدلة، كبيان ربوبية الله تعالى وإنعامه وتقرير المشركين بذلك، وبيان ضعف وعجز من يعبد من دون الله... إلخ وبيانه وسائل الشرك وذرائعه ونهيه وتحذيره منها فكيف بعد هذا كله يقال إن الرسول ﷺ ما بين نوعي التوحيد معنى؟!.

الاحتمال الثاني: أو يريد أن الرسول ﷺ ما نص لفظًا أن التوحيد ينقسم إلى

الربوبية والألوهية. فهذا أحق، ولكن لا يلزم منه ألا يكون قد بين معنى التوحيد، وإذا كان اعتراضه مجرد اعتراض على تقسيم التوحيد فيعترض كذلك على الأشاعرة في تفسيمهم القاصر للتوحيد إلى وحدانية في الذات والصفات والأفعال! كيف والأدلة دالة على شمول تقسيم أهل السنة للتوحيد. وبهذا يعلم أنه ما افترى أهل السنة على الله ورسوله كذبًا في تقسيمهم للتوحيد، وأما دعوه أنه يكفينا ظاهر التلفظ بالشهادتين للحكم بإسلام الشخص، فكلام صحيح، ولكن ماذا يقال: لو قالها وأتى بما يناقضها أفلا يبين له ذلك! فهذا أمر لاخفاء فيه، كيف وقد قال الرسول ﷺ لبعض حدثاء الإسلام عندما طلبوا شجرة ليعلقوا فيها أسلحتهم - ذات أنواط - قال لهم: "الله أكبر، إنها السنن، قلتم كما قالت بنو إسرائيل لموسى: اجْعَل لَّنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ [الأعراف: ١٣٨]. ولذلك فقوله: "ليس للمسلمين إله غير الرب... " فكلام صحيح، ولكن المشكلة هي وقوعهم في بعض أنواع الشرك - وإن سموها بغير اسمها، إذ تغيير الأسماء لا يغير من الحقائق الشرعية شيئًا - فقيامهم ببعض التعبد لغير الله يعد تأليهًا لغير الله.

مسألة: الشبهات الرئيسة للمتأخرين من الأشاعرة في بعض مظاهر الشرك.

يمكن تقسيمها إلى شبهتين رئيستين: الشبهة الأولى: محاولة تغيير بعض الحقائق الشرعية، وهذه تظهر في أمرين: الأول: تسميتهم الاستغاثة بغير الله توسلًا به! الثاني: تفسيرهم للآيات الواردة بالدعاء في القرآن بالعبادة لا الطلب، وفرق بين دعاء المسألة ودعاء العبادة. الأمر الأول: مما فيه قلب الحقائق الشرعية: قال دحلان: "فالتوسل والتشفع والاستغاثة كلها بمعنى واحد" - ونقل عن ابن حجر الهيتمي قوله: "ولا فرق في التوسل بين أن يكون بلفظ التوسل أو التشفع أو الاستغاثة أو التوجه!. " اهـ. الجواب: لا شك في وجود فرق بين التوسل والاستغاثة لغة وشرعًا -

فالتوسل من الوسيلة، وهي تتضمن: التوصل، والرغبة، والقربة. وهي في الشرع لابد من تقييدها بالكتاب والسنة - شأن كل الحقائق الشرعية - وفي مسألتنا هذه: وهي التوسل إلى الله بالأشخاص: يجب أن يكون وفق الشرع، وهو أن يتوسل إلى الله تعالى بدعاء الشخص فيكون شفيعًا له في مسألته، ويدل له حديث الأعمى الذي جاء إلى الرسول ﷺ فقال: ((يا رسول الله ادع الله أن يعافيني، فقال: إن شئت دعوتُ وإن شئت صبرت فهو خير لك، قال لا: بل ادع الله لي، فأمره أن يتوضأ وأن يصلي ركعتين وأن يدعو بهذا الدعاء: اللهم إني أسألك وأتوجه إليك بنبيك محمد نبي الرحمة، يا محمد إني أتوجه بك إلى ربي في حاجتي هذه فتقضى، اللهم فشفعني فيه وشفعه فيَّ)).وهو ظاهر في الدعاء لأمور: ١ - إنه لو لم يكن توسلًا بالدعاء لما احتاج الرجل أن يأتيه ويطلب منه الدعاء، بل كان يمكنه أن يفعل ذلك دون أن يأتيه. ٢ - إن الحديث من أوله إلى آخره في الدعاء، فالرجل جاء طالبًا الدعاء وخيره الرسول ﷺ بين الصبر وبين أن يدعو له فاختار الدعاء، والراوي وإن اختصر الحديث فلم يذكر دعوة النبي ﷺ له إلا أنه هو المفهوم من الحديث لأمرين: الأول: وعده ﷺ بالدعاء له إن اختاره وهو أوفى الناس بوعده. الثاني: آخر الحديث وفيه: ((اللهم فشفعني فيه وشفعه فيَّ)) فقوله: ((فشفعه فيَّ)) أي بدعائه ﷺ لي، وقوله: ((فشفعني فيه)) أي: أسألك اللهم أن تستجيب دعوة النبي ﷺ لي، فهذا هو وجه كونه شفيعًا له. وهذا يوضح التقدير في الحديث: ((أتوجه إليك بنبيك)) أي: بدعائه، وكذا قوله: ((أتوجه بك)) أي بدعائك.٣ - عدول الصحابة عن التوسل بالرسول ﷺ بعد وفاته إلى التوسل بالعباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كما قال عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ((اللهم إنا كنا إذا أجدبنا نتوسل إليك بنبينا فتسقينا، وإنا نتوسل إليك بعم نبيك فاسقنا)) ، فلو كان التوسل بالمكانة أو الجاه مشروعًا لما عدلوا عن التوسل به ﷺ ومن ادعى جواز التوسل بذاته رده سياق

الحديث، وعلى فرض صحة دعواه فإن ذلك لا يمكن إثباته حال الغيبة أو الموت للفرق الواضح بينهما - على فرض مشروعيته - وبين الاستغاثة بذلك الشخص. يوضحه: أن الاستغاثة هي طلب الغوث، فالمستغيث طالب للغوث من المستغاث به، والاستغاثة تكون على ضربين: أن يكون المستغاث منه ممكنًا للخلق أن يغيثوا منه. أن لا يكون ذلك في قدرة أحد إلا الله تعالى. فالأول: واضح لا إشكال فيه ولا خلاف في جوازه. وأما الثاني فإنّ الإنسان إذا استغاث بغير الله فيما لا يقدر عليه إلا الله يكون قد أشرك بالله تعالى، إذ إجابة المضطرين على هذا النحو من خصائص ربوبية الله تعالى كما قال: أَمَّن يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاء الْأَرْضِ أَإِلَهٌ مَّعَ اللهِ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ [النمل: ٦٢]، وقال تعالى: وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّن يَدْعُو مِن دُونِ اللهِ مَن لَّا يَسْتَجِيبُ لَهُ إِلَى يَومِ الْقِيَامَةِ وَهُمْ عَن دُعَائِهِمْ غَافِلُونَ وَإِذَا حُشِرَ النَّاسُ كَانُوا لَهُمْ أَعْدَاء وَكَانُوا بِعِبَادَتِهِمْ كَافِرِينَ [الأحقاف: ٤ - ٥]، وقال تعالى: ذَلِكُمُ اللهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِهِ مَا يَمْلِكُونَ مِن قِطْمِيرٍ إِن تَدْعُوهُمْ لَا يَسْمَعُوا دُعَاءكُمْ وَلَوْ سَمِعُوا مَا اسْتَجَابُوا لَكُمْ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُونَ بِشِرْكِكُمْ وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ [فاطر: ١٣ - ١٤].فقد حكم الله بضلال من يدعو من لا يستجيب له، ثم بين أن له الملك وحده، وأن غيره لا يملك شيئًا فوجب إذًا أن يدعى الله وحده، ثم حكم أن المدعوين من دونه لا يسمعون إما لموتهم أو نحو ذلك، ولو سمعوا ما استجابوا وقد سمى الله ذلك شركًا.فعلى هذا تكون الاستغاثة المنفية عن غير الله نوعين: الأولى: الاستغاثة بالميت مطلقًا في كل شيء. والثانية: الاستغاثة بالمخلوق الحي فيما لا يقدر عليه إلا الخالق. ومما تقدم يعرف الفرق بين التوسل بدعاء الشخص وبين الاستغاثة به، فالمستغاث به مطلوب مدعو، وأما المتوسل به فهو غير مطلوب ولا مدعو، وإنما يطلب به، والمستغيث كذلك طالب من المستغاث به،

بخلاف توسله بالشخص فإنه طالب به لا منه، وإنما يطلب من الله تعالى وحده ويفرده بالدعاء والمسألة في أن يقبل شفاعة المتوسل به. الأمر الثاني: مما فيه قلب الحقائق: فإنهم ذكروا أن الدعاء الوارد في الآيات إنما هو عبادة لا طلب ومسألة، وفرق بين العبادة والمسألة ومقصودهم من هذا التفريق: أن دعاء المسألة لا شرك فيه، ولو كان السائل ينادي ميتًا أو غائبًا أو جمادًا، إذ الدعاء - الذي هو الطلب - ليس من العبادة! والجواب من وجهين: الوجه الأول: لا شك أن الدعاء نوعان: دعاء عبادة ودعاء مسألة - والإضافة هنا بيانية أي الدعاء الذي هو عبادة، والدعاء الذي هو السؤال والطلب، والفرق بينهما هو كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "دعاء العبادة يكون الله هو المراد به، فيكون الله هو المراد، ودعاء المسألة يكون (الله هو) المراد منه، كما في قول المصلي: إِيَّاكَ نَعْبُدُ وإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ [الفاتحة: ٥] فالعبادة إرادته، والاستعانة وسيلة إلى العبادة، (فإرادة العبادة): إرادة المقصود، وإرادة الاستعانة: إرادة الوسيلة إلى المقصود، ولهذا قدم قوله: إِيَّاكَ نَعْبُدُ، وإن كانت لا تحصل إلا بالاستعانة، فإن العلة الغائية مقدمة في التصور والقصد، وإن كانت مؤخرة في الوجود والحصول، وهذا إنما يكون لكونه هو المحبوب لذاته". ودعاء المسألة متضمن لدعاء العبادة، ودعاء العبادة مستلزم لدعاء المسألة، وذلك يتضح بالآتي: وهو أن دعاء المسألة: طلب الداعي ما ينفعه، وطلبه كشف ما يضره أو دفعه عنه قبل وقوعه، والضر والنفع مالكهما هو الله سبحانه، ومالك الضر والنفع هو المعبود لا غيره، ولهذا عاب الله تعالى من يعبد ما لا يملك ضرًا ولا نفعًا وبهذا يظهر أن العابد لابد أن يكون راجيًا من معبوده نفعًا وطالبًا منه كشف الضر أو دفعه ويفزع إليه في ذلك - وهذا من تمام عبوديته - فإذًا إن عبوديته لله تستلزم أن يسأل الله تعالى ويدعوه، وفي سؤاله لله تعالى قد جمع أنواعًا من العبادة: منها: إسلام الوجه له تعالى ورغبته إليه

والاعتماد عليه والخضوع والتذلل له وحده، لهذا كان دعاء المسألة متضمنًا لدعاء العبادة. وعليه بطل قولهم في أن دعاء المسألة ليس بعبادة. الوجه الثاني: هذا الذي ذكروه من أن الدعاء ليس بعبادة قول مخالف لكتاب الله ولسنة رسول الله ﷺ ولقول الأئمة ولقول المتقدمين من الأشاعرة ومنهم الرازي الذي صرح بأن الدعاء هو أعظم العبادات. ثم إن الله نص على أن دعوة المشركين لشركائهم دعاء مسألة من الشرك به، وذلك بعد بيانه أنه مالك كل شيء وأن من دونه لا يملكون شيئًا فقال: ذَلِكُمُ اللهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِهِ مَا يَمْلِكُونَ مِن قِطْمِيرٍ إِن تَدْعُوهُمْ لَا يَسْمَعُوا دُعَاءَكُمْ وَلَوْ سَمِعُوا مَا اسْتَجَابُوا لَكُمْ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُونَ بِشِرْكِكُمْ وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ [فاطر ١٣ - ١٤]- قول: لَا يَسْمَعُوا دُعَاءَكُمْ صريح في أن الدعاء كان دعاء مسألة، ثم وصفه بكونه شركًا بقوله: يَكْفُرُونَ بِشِرْكِكُمْ وهذا رد على زعم من يقول إن دعاء المسألة ليس بعبادة. الشبهة الثانية: دعوهم أن الإنسان إذا دعا غير الله فيما لا يقدر عليه إلا الله لا يكون مشركًا إلا إذا اعتقد أن لغير الله تأثيرًا أو اعتقد الألوهية لغير الله. فمن أقوالهم في هذه المسألة: "فالذي يقدح في التوحيد هو اعتقاد التأثير لغير الله أو اعتقاد الألوهية واستحقاق العبادة لغير الله، وأما مجرد النداء من غير اعتقاد شيء من ذلك فلا ضرر فيه".والجواب: هذه الشبهة تدور حول مسألتين: الأولى: أن ذلك الدعاء لا يكون شركًا إلا إذا صاحبه اعتقاد التأثير لغير الله. الثانية: أو إذا صاحبه اعتقاد الألوهية واستحقاق العبودية لغير الله.

أما الأولى: فالجواب عليها من وجهين: الوجه الأول: لا نسلم أن من لجأ إلى غير الله تعالى فيما لا يقدر عليه إلا الله أنه لم يعتقد فيه التأثير - وإلا فما الذي ألجأه إلى أن يستغيث به ويدعوه؟ وقد تقدمت أدلة وافية تفيد أن من أسباب الشرك: الغلو في الصالحين - وإساءة الظن برب العالمين، فبمجموع الأمرين يقع الشرك فالذي

دعا غير الله تعالى رائده في ذلك: اعتقاده في مدعوه التأثير وظنه أن الله لا يستجيب له لكثرة ذنوبه ومعاصيه. وخير من قول دحلان قول الشيخ محمد عبده: "فالإشراك اعتقاد أن لغير الله أثرًا فوق ما وهبه الله من الأسباب الظاهرة، وأن لشيء من الأشياء سلطانًا على ما خرج عن قدرة المخلوقين، وهو اعتقاد من يعظم سوى الله مستعينًا به فيما لا يقدر العبد عليه كلاستنصار في الحرب بغير قوة الجيوش، والاستشفاء من الأمراض بغير الأدوية التي هدانا الله إليها، والاستعانة على السعادة الأخروية أو الدنيوية بغير الطرق والسنن التي شرعها الله لنا، هذا هو الشرك الذي كان عليه الوثنيون ومن ماثلهم، فجاءت الشريعة الإسلامية بمحوه ورد الأمر فيما فوق القدرة البشرية والأسباب الكونية إلى الله وحده"، فهذا إثبات واضح للتلازم الذي ذكرناه.

الوجه الثاني: إنه لو سلم - جدلًا - أن المستغيث بغير الله تعالى قصده أن يتخذ مدعوه واسطة بينه وبين الله دون أن يعتقد تأثيره - فهذا باطل أيضًا، إذ هذا هو قصد المشركين الأوائل الذين أقروا لله تعالى بالوحدانية في الربوبية واتخذوا وسطاء بينهم وبين الله تعالى كما قال الله عنهم: مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللهِ زُلْفَى [الزمر: ٣]. وقال: وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللهِ مَا لاَ يَضُرُّهُمْ وَلاَ يَنفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَـؤُلاء شُفَعَاؤُنَا عِندَ اللهِ [يونس: ١٨].وقد تقدم قول الرازي في صور اتخاذ الشفعاء عند الله، وإنكاره ما رآه من أهل زمانه من تعظيم قبور الأكابر، وعده له نظير ما فعل عباد الأصنام، ويضاف إليه كذلك قول التفتازاني - فإنه بعدما ذكر التوحيد بدأ يعدد أصناف المشركين الذين يعتقدون وجود تأثير للكواكب ونحوها - فذكر منهم عباد الأصنام وأن عبادها لا يعتقدون فيها كونها مؤثرة مدبرة فقال: "وأما الأصنام فلا خفاء في أن العاقل لا يعتقد فيها شيئًا من ذلك - (قال) فلهم في ذلك تأويلات باطلة" فذكر خمسة تأويلات، فقال عن التأويل الخامس: "الخامس: أنه لما مات منهم من هو

كامل المرتبة عند الله تعالى اتخذوا تمثالًا على صورته وعظموه تشفعًا إلى الله تعالى وتوسلًا".وأما المسألة الثانية من الشبهة وهي: أن الإنسان يعتبر مشركًا كذلك إذا اعتقد الألوهية واستحقاق العبادة لغير الله. فالجواب: قد تقدم معنى الألوهية، ومعنى العبادة – وبه يظهر أن من صرف شيئًا منها لغير الله يعتبر مشركًا. ومن كلامهم يظهر مدى تقصيرهم في معرفة العبادة – فهم لا يعدون الدعاء من العبادة، وهذا قد وقع فيه المتأخرون، وإلا فقد تقدم النقل عن بعض كبار الأشاعرة في أن الدعاء هو أعظم أنواع العبادة. وعليه فإنه يقال: إن من دعا غير الله تعالى فيما لا يقدر عليه إلا الله يكون قد اعتقد الألوهية لغير الله تعالى فعلًا وإن لم يسمها بذلك لفظًا.

* **تبرير متأخري الأشاعرة بعض صور الشرك بأدلة عقلية**.

وهذه الأدلة العقلية أقيسة..

القياس الأول: وهو قياس الميت على الحي في الطلب منه والاستغاثة!:

القياس الثاني: قياس الواسطة في العبادة على الواسطة في الرسالة!

القياس الأول: وهو قياس الميت على الحي في الطلب منه والاستغاثة!:عقد النبهاني في كتابه (شواهد الحق) عدة فصول لإثبات دعوته في جواز الاستغاثة برسول الله ﷺ – مطلقًا حيًا وميتًا وفي أي أمر من الأمور! – فعقد الفصل الأول، وسرد أدلةً فيه طلب الصحابة منه أن يدعو الله لهم بالسقيا وسماه هو استغاثة، ثم إنه في الفصل الثاني سرد أحاديث الشفاعة ليثبت جواز الاستغاثة به في الآخرة، ثم قال مستدلًا على جوازها مطلقًا: "... ودلالة ذلك على جواز الاستغاثة به وحسنها ونفعها بعد مماته أيضًا لوقوعها في حياته الدنيوية والأخروية"، ثم أكد هو وغيره هذه المسألة بذكر حياة الأنبياء في قبورهم.

والجواب:

١ - قد تقدم سابقًا أن الميت لا يسأل مطلقًا ولا يستغاث به، وأما الحي فيستغاث به فيما يقدر عليه، وعليه فلو سلم لهم قياسهم هذا لما صح لهم الاستدلال به على سؤال الموتى كل شيء - فإن كان المخلوق حيًا لا يستطيعه فقياسهم يقتضي ألا يستطيعه ميتًا.٢ - ثم إن الصواب هو عدم صحة قياس حياة البرازخ على الحياة الدنيا لاختلافهما، ولو استقام ذلك فليتخذوا الرسول ﷺ إمامًا يقتدي به في الصلاة! أوليستفتوه في المسائل وهكذا... ! ٣ - ثم إن كون الأنبياء أحياءً في قبورهم: لا يسوغ للناس أن يستغيثوا بهم حتى على فرض سماعهم كل شيء، - مع أنه لا سبيل إلى إثباته -. وإن سمى القائمون بهذا الفعل عملهم توسلًا، أي أنهم يدعونهم ليشفعوا لهم عند الله ويتوسلوا لهم - فيجعلون عملهم نوعًا من الأسباب التي يقبل بها الدعاء، فهذا خطأ لإنه لا يوجد دليل في الشرع لإثبات أن هذا النوع من العمل سبب في إجابة الدعاء، ثم على فرض أن ما ذكره هؤلاء هو مقصود عباد القبور فإنهم يطالبون الفرق بينهم وبين شرك الأوائل تقدم نقل صور شركهم عن الرازي والتفتازاني وغيرهما من الأئمة، ولن يجدوا فرقًا.

القياس الثاني: وهو قياس الواسطة في العبادة على الواسطة في تبليغ الرسالة: قالوا: "إن مراعاة جانب الله تعالى والمحافظة على توحيده إنما تكون بتعظيم من عظمه الله تعالى وتحقير من حقره الله تعالى، وقد جعلهم الله سبحانه وتعالى وسائط لنا في تبليغ شرائع دينه، فوسطناهم له ﷻ لقضاء حوائجنا تبعًا له في توسيطهم لنا في تبليغ شرائعه، والاحتفاظ لأنفسنا عن أن تكون أهلًا لطلب حوائجنا منه سبحانه وتعالى بلا وساطة لكثرة ذنوبنا ووفرة عيوبنا".

والجواب: إن هذا القياس هو قياس عباد الأصنام والأوثان وغيرها نفسه الذين زعموا أن ذنوبهم كثيرة وأنهم لا يصلون إلى مرادهم إلا بتوسط الأكابر والأعلى منزلة

عند الله قال تعالى: أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاء مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللهِ زُلْفَى [الزمر: ٣].

وقياسهم هذا فاسد الاعتبار إذ هو قياس في مقابلة نصوص كثيرة حرمت هذا العمل وبينت أنه فعل المشركين كقوله تعالى: وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللهِ مَا لاَ يَضُرُّهُمْ وَلاَ يَنفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلاء شُفَعَاؤُنَا عِندَ اللهِ قُلْ أَتُنَبِّئُونَ اللهَ بِمَا لاَ يَعْلَمُ فِي السَّمَاوَاتِ وَلاَ فِي الأَرْضِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ [يونس: ١٨]، فدلت الآية على أن اتخاذ وسطاء في الدعاء والعبادة قدحٌ في علم الله تعالى وأنه شرك يتنزه الله عنه. وقال تعالى: أَفَمَنْ هُوَ قَآئِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَجَعَلُواْ لِلّهِ شُرَكَاء قُلْ سَمُّوهُمْ أَمْ تُنَبِّئُونَهُ بِمَا لاَ يَعْلَمُ فِي الأَرْضِ أَم بِظَاهِرٍ مِّنَ الْقَوْلِ... [الرعد: ٣٣] فدلت الآية على أن هذا العمل فيه قدح في الربوبية إذ فيه إثبات لقيام غير الله بشئون الخلق، وفيها بيان أنه قدح في علم الله.

وقد حسم الله تعالى مادة هذا الشرك بقوله: قُلِ ادْعُواْ الَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِهِ فَلاَ يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنكُمْ وَلاَ تَحْوِيلًا أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَى رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا [الإسراء: ٥٦ - ٥٧]. وقال قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِ اللهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِن شِرْكٍ وَمَا لَهُ مِنْهُم مِّن ظَهِيرٍ وَلَا تَنفَعُ الشَّفَاعَةُ عِندَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ [سبأ: ٢٢ - ٢٣].

ولاشك أن واسطة المرسل بين الله وخلقه هي في تبليغ الرسالة من الله لخلقه ليقوموا لله رب العالمين بالعبادة ويتركوا عبادة غيره، لا أن يعبد الرسل أنفسهم، قال الله تعالى مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ اللهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُواْ عِبَادًا لِّي مِن دُونِ اللهِ وَلَكِن كُونُواْ رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنتُمْ

تَدْرُسُونَ [آل عمران: ٧٩]. وقد كان رسول الله ﷺ ينهى عن كل ما يؤدي إلى تشريكه بالله كقوله لمن قال له: ((ما شاء الله وشئت فقال: أجعلتني لله ندًا، قل: ما شاء الله وحده))، وكذلك كان ينهى عن اتخاذ قبره عيدًا أو وثنًا يعبد. فكل ذلك وغيره يدل على الفرق بين الواسطة في الرسالة والواسطة في العبادة.

هذا وقد أعرضت عن أدلة أخرى يحتج بها من غرق في التصوف كالاحتجاج بالأحاديث الموضوعة والمنامات والإلهامات - إذ يكفي أن يقال عنها كلها: إنها مردودة - فأما الأحاديث الموضوعة فمردودة مطلقًا، وأما المنامات والإلهامات فإنه لا يثبت بها شرع مطلقًا، ولا تقبل إلا إذا جاءت موافقة للشرع، والأمر فيها كما قال في مراقي السعود:

وينبذ الإلهام بالعراء... أعني به إلهام الأولياء

قال شارحه عن الإلهام: "وليس بحجة لعدم ثقة من ليس معصومًا بخواطره لأنه لا يأمن دسيسة الشيطان فيها" اهـ. وقال: "وكذا من رأى النبي ﷺ في النوم يأمره وينهاه لا يجوز اعتماده... لعدم ضبط الرائي".

(باب توحيد الأسماء والصفات عند الأشاعرة)

المبحث الأول: المسائل المتعلقة بالأسماء الحسنى عند الأشاعرة

إثبات أسماء الله تعالى الواردة من مسلمات الأشاعرة، وقد حرصوا على التأليف فيها، وإن كان ذلك - في الغالب - بسبب ما حدث بين الأشاعرة والتصوف من ارتباط، وعناية الصوفية بأسماء الله - وما يزعمون من أسرارها - معروف.

وممن كتب في أسماء الله ومعانيها من الأشاعرة: ١ - أبو سليمان الخطابي، ضمن كتابه (شأن الدعاء). ٢ - الحليمي، ضمن كتابه (المنهج في شعب الإيمان). ٣

- البيهقي، في كتابه (الأسماء والصفات). وقد اعتمد في شرحه على الكتابين السابقين.

٤ - القشيري في كتابه (شرح أسماء الله الحسنى).

٥ - الغزالي في كتابه (المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحنسى).

٦ - الرازي في كتابه (لوامع البينات، شرح أسماء الله تعالى والصفات).وهذه كلها مطبوعة، وللقرطبي كتاب مشهور في الأسماء والصفات لا يزال مخطوطا، كما أن لكل من أبي بكر بن العربي، والواحدي كتابا في هذا الموضوع. كما أن بعض الأشاعرة قد يشيرون إلى معاني أسماء الله في كتبهم.

وليس للأشاعرة أقوال متميزة فيما يتعلق بأسماء الله تعالى في الجملة، وما يقع من خلاف في بعض مسائلها قد يشاركهم فيه غيرهم، ولذلك فلا داعي للاطالة في مباحث هذه المسألة، ويمكن الإشارة إلى أمرين:

أحدهما: ما وافق فيه جمهور الأشاعرة جمهور السلف، ومن ذلك قولهم:

١ - أن أسماء الله تعالى توقيفية، وقد ذكر ذلك غالب الأشاعرة، وخالف فيه الباقلاني. بل بعض من ذكر أنها توقيفية خالف في ذلك عمليا فذكر بعض الأسماء التي لم ترد في الشرع - كما سيأتي -.

٢ - أن أسماء الله تعالى ليست جامدة، ولذلك حرص العلماء على شرحها، وبيان معانيها وذكر ما دلت عليه من صفات الله تعالى، وقد رد شيخ الإسلام وأغلظ على ابن حزم الذي زعم أن أسماء الله بمنزلة أسماء الأعلام التي لا تدل على معنى.

٣ - أن أسماء الله تزيد على التسعة والتسعين، كما دلت على ذلك الأحاديث الصحيحة، خلافا لابن حزم وطائفة. وما ورد من ذكر تعداد التسعة والتسعين فهو من إدراج بعض الرواة. والحديث بأصله، وبزياداته - لو صحت - لا تعارض ذلك،

وقوله ((من أحصاها)) المقصود به أن هذه الأسماء من أحصاها دخل الجنة، وليس معناه أنه ليس له اسم إلا هذه، كما هو واضح.

وثانيهما: أن بعض الأشاعرة خالفوا جمهور السلف في بعض المسائل، ومن ذلك:١ - أن بعض الأشاعرة أطلقوا بعض الأسماء لله وإن لم ترد بها نص ولا إجماع، وذلك كاسم القديم، والذات وغيرها. وقد ناقش شيخ الإسلام هؤلاء ذاكرا الخلاف في ذلك فقال: إن المسلمين في أسماء الله تعالى على طريقتين:

كثير منهم يقول: إن أسماءه سمعية شرعية، فلا يسمى إلا بالأسماء التي جاءت بها الشريعة، فإن هذه عبادة، والعبادات مبناها على التوقف والاتباع.

ومنهم من يقول: ما صح معناه في اللغة، وكان معناه ثابتا له لم يحرم تسميته به، فإن الشارع (لم) يحرم علينا ذلك فيكون عفوا. والصواب القول الثالث: وهو أن يفرق بين أن يدعى بالأسماء، أو يخبر بها عنه؛ فإذا دعى لم يدع (إلا) بالأسماء الحسنى كما قال تعالى: وَلِلّهِ الأَسْمَاء الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُواْ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَآئِهِ [الأعراف: ١٨٠]، وأما الإخبار عنه فهو بحسب الحاجة، فإذا احتيج في تفهيم الغير المراد إلى أن يترجم أسماؤه بغير العربية، أو يعبر باسم له معنى صحيح لم يكن ذلك محرما"، ويقول في موضع آخر بعد ترجيح ما ذكره في القول الثالث قال: "وإما إذا احتيج إلى الإخبار عنه مثل أن يقال: ليس هو بقديم ولا موجود، ولا ذات قائمة بنفسها، ونحو ذلك، فقيل في تحقيق الإثبات: بل هو سبحانه قديم، موجود، وهو ذات قائمة بنفسها، وقيل: "ليس بشيء" فقيل: بل هو شيء. فهذا سائغ وإن كان لا يدعى بمثل هذه الأسماء التي ليس فيها ما يدل على المدح كقول القائل: يا شيء...".

فهذا التفريق الدقيق الذي ذكره شيخ الإسلام بين الدعاء والإخبار هو الذي

يفصل في الأمر، والمتكلمون إنما ذكروا بعض الأسماء التي لم ترد بسبب خوضهم في علوم الكلام واصطلاحات الفلاسفة فاضطروا إلى مجاراتهم حتى لا ينفوا عن الله ما هو ثابت له لأجل أنه اصطلاح حادث.

٢ - من المسائل المشهورة في هذا الباب مسألة: هل الاسم هو المسمى أو غيره، والمعروف أن الجهمية حرصوا على تقرير أن الاسم غير المسمى ليسلم لهم مذهبهم الفاسد القائل بخلق القرآن. فقابلهم البعض فقالوا: بل الاسم هو المسمى، حتى لا يقال: إن أسماء الله غير الله، وهذا قول بعض المنتسبين إلى السنة.

وقد ذكر شيخ الإسلام عدة أقوال في هذه المسألة، وهي:١ - أن الاسم غير المسمى، وهذا قول الجهمية، الذين يقولون: إن أسماء الله غير الله، وما كان غيره فهو مخلوق.٢ - التوقف والإمساك عن إطلاق مثل هذه العبارات نفيا وإثباتا، وأن كلا من الإطلاقين بدعة، وقد ذكر هذا الخلال عن إبراهيم الحربي وغيره، وكما ذكره أبو جعفر الطبري في صريح السنة، وعده من الحماقات.٣ - أن الاسم هو المسمى، وهذا قول كثير من المنتسبين إلى السنة، مثل أبي بكر عبدالعزيز، وأبي القاسم الطبري، واللالكائي، وأبي محمد البغوي في شرح السنة. وغيرهم. وهو أحد قولي أصحاب أبي الحسن الأشعري، اختاره أبو بكر بن فورك وغيره.

٤ - والقول الثاني - وهو المشهور عن أبي الحسن الأشعري - أن الأسماء ثلاثة أقسام:

تارة يكون الاسم هو المسمى، كاسم الموجود.

وتارة يكون غير المسمى، كاسم الخالق. وتارة لا يكون هو ولا غيره كاسم العليم والقدير.٥ - أن الاسم للمسمى، كما يقوله أكثر أهل السنة، فهؤلاء وافقوا الكتاب والسنة والمعقول لقوله تعالى: وَلِلّهِ الأَسْمَاء الْحُسْنَى [الأعراف: ١٨٠]

وقال: أَيًّا مَّا تَدْعُواْ فَلَهُ الأَسْمَاء الْحُسْنَى [الإسراء: ١١٠]. وهؤلاء إذا قيل لهم: هل الاسم هو المسمى أو غيره؟ "فصلوا فقالوا: ليس هو نفس المسمى، ولكن يراد به المسمى، وإذا قيل: إنه غيره بمعنى أنه يجب أن يكون مباينا. فهذا باطل؛ فإن المخلوق قد يتكلم بأسماء نفسه فلا تكون بائنة منه، فكيف بالخالق، وأسماؤه من كلامه، وليس كلامه بائنا عنه، ولكن قد يكون الاسم نفسه بائنا، مثل أن يسمى الرجل غيره باسم، أو يتكلم باسمه، فهذا الاسم نفسه ليس قائما بالمسمى، لكن المقصود به المسمى، فإن الاسم مقصوده إظهار المسمى وبيانه".فالأشاعرة لهم قولان ضعيفان وقد ناقشهما شيخ الإسلام وبين ضعفهما: ومن ردوده على من قال منهم: إن الاسم هو المسمى قوله: "قلت لو اقتصروا على أن أسماء الشيء إذا ذكرت في الكلام فالمراد بها المسميات - كما ذكروه في قوله يَا يَحْيَى [مريم: ١٢] ونحو ذلك - لكان ذلك معنى واضحا، لا ينازعه فيه من فهمه، لكن لم يقتصروا على ذلك، ولهذا أنكر قولهم جمهور الناس من أهل السنة وغيرهم لما في قولهم من الأقوال الباطلة، مثل دعواهم أن لفظ اسم الذي هو "ا، س، م" معناه ذات الشيء ونفسه، وأن الأسماء - التي هي الأسماء - مثل زيد وعمرو هي التسميات، ليست هي أسماء المسميات، وكلاهما باطل مخالف لما يعلمه جميع الناس من جميع الأمم ولما يقولونه... وأيضا فهم تكلفوا هذا التكليف ليقولوا: إن اسم الله غير مخلوق، ومرادهم أن الله غير مخلوق وهذا مما لا تنازع فيه الجهمية والمعتزلة؛ فإن أولئك ما قالوا الأسماء مخلوقة إلا لما قال هؤلاء هي المسميات. فوافقوا الجهمية والمعتزلة في المعنى، ووافقوا أهل السنة في اللفظ، ولكن أرادوا به ما لم يسبقهم أحد إلى القول به من أن لفظ اسم وهو "ألف، سين، ميم" معناه إذا أطلق هو الذات المسماة، بل معنى هذا اللفظ هي الأقوال التي هي أسماء الأشياء، مثل زيد وعمرو، وعالم وجاهل، لفظ

الاسم لا يدل على أن هذه الأسماء هي مسماة... " إلى آخر مناقشته لهم. ثم ذكر أن أهل القول الثاني من الأشاعرة - الذي قسموا الأسماء إلى ثلاثة أقسام - "غلطوا من وجه آخر؛ فإنه إذا سلم لهم أن المراد بالاسم الذي هو "ألف، سين، ميم" هو مسمى الأسماء فاسمه الخالق هو الرب الخالق نفسه، ليس هو المخلوقات المنفصلة عنه، واسمه العليم هو الرب العليم، الذي العلم صفة له، فليس العلم هو المسمى، بل المسمى هو العليم، فكان الواجب أن يقال على أصلهم: الاسم هنا هو المسمى وصفته، وفي الخالق الاسم هو المسمى وفعله، ثم قولهم: إن الخلق هو المخلوق، وليس الخلق فعلا قائما بذاته، قول ضعيف، مخالف لقول جمهور المسلمين".

وبهذا يتبين أن القول الخامس هو القول الراجح وأن الاسم للمسمى، وأنه لابد من الاستفصال عن المقصود لمن قال: الاسم هو المسمى أو غيره.٣ - يلاحظ على كتب الأشاعرة التي شرحت أسماء الله تعالى أنها مع أنها تثبت هذه الأسماء وما دلت عليه من الصفات، إلا أنها عند تفصيل القول في هذه الصفات تشرحها بما يوافق معتقدها، فإذا كان الاسم دالا على صفة يؤولونها نفوا دلالة الاسم على هذا المعنى الذي ينفونه وإن كان موافقا لمذهب السلف، والأمثلة على ذلك كثيرة، ومن أبرزها -مثلا- اسم تعالى: "العلي" فكل من شرح هذا الاسم من الأشاعرة المتأخرين فسروه بعلو الشرف والمكانة، وغيرها، ونفوا دلالته على إثبات علو الله على خلقه، ونصوا على نفي هذا المعنى عند شرحهم له.وقد ذكر شيخ الإسلام أن الكلام في تفسير أسماء الله وصفاته وكلامه فيه من الغث والسمين ما لا يحصيه إلا الله. ولذلك فقد ناقض الأشاعرة في بعض الأسماء التي أولوها، ومن ذلك:

أ- اسمه تعالى "النور" فقد أطال رَحِمَهُ اللَّهُ في مناقشة الأشاعرة الذين نفوا هذا الاسم عن الله، وأولوه بأن المقصود الهادي، أو منور السموات أو غيرها، وبين أن إثبات

هذا الاسم لله تعالى كما يليق بجلاله وعظمته، وأنه تعالى نور هو مذهب السلف رحمهم الله تعالى. وقد كانت ردوده على من تأويل هذا الاسم كالرازي وغيره كما يلي:١ - أن أئمة السلف أثبتوا هذا الاسم لله تعالى، كالإمام أحمد، والدارمي وابن خزيمة وغيرهم.٢ - أن هذا هو قول الصفاتية كابن كلاب والأشعري وأئمة أصحابهما، وقد أيد شيخ الإسلام ذلك بنصوص من أقوال ابن كلاب، والأشعري في (الإبانة).٣ - أن الرازي اتبع في تأويله الجويني، والجويني هو الذي غير المذهب الأشعري وقربه من مذهب المعتزلة، وقد فسر الجويني النور بالهادي.

٤ - أن زعم هؤلاء أن تفسير النور بالهادي مروي عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - جوابه من وجوه-:- أنها من رواية علي بن أبي طلحة عن ابن عباس، وهي رواية ضعيفة معروفة بالانقطاع.- أن الثابت عن ابن عباس إثبات النور لله.- ما ورد عن ابن عباس - إن ثبت - فقط يكون رواية بالمعنى، أو ورد عنه، لكنه لم يكن يقصد نفي أن الله نور، وإنما قصد - كعادة السلف في تفسيرهم - ذكر بعض صفات المفسر من الأسماء، أو بعض أنواعه، فهو من اختلاف التنوع لا اختلاف التضاد.٥ - بل ذكر شيخ الإسلام أن إثبات أن الله نور هو قول قدماء الجهمية كالمريسي وغيره - الذي هو إمام الرازي في تأويلاته - ولذلك لما سألهم الإمام أحمد عن الله، قالوا: هو نور كله، يقول شيخ الإسلام: "إن كونه نورا أو تسميته نورا مما لم يكن ينازع فيه قدماء الجهمية وأئمتهم الذين ينكرون الصفات"، ثم نقل كلام الإمام أحمد، ثم قال: فإذا "كان أئمة المؤسس وقدماء أهل مذهبه يقولون: إنه نور، فكيف يدعي الإجماع على خلاف ذلك".٦ - كما رد على المؤولة بوجوه أخرى، وبأدلة من الكتاب والسنة.ب- اسمه تعالى "الصمد": حيث أنكر الرازي التفسير المأثور عن السلف من أنه الذي لا جوف له، لأنه - على زعمه - صفة الأجسام الغليظة ثم تأول هذا

الاسم، وقد رد عليه شيخ الإسلام من نحو سبعة وثلاثين وجها، ناقلا أقوال السلف وأئمة التفسير في معنى هذا الاسم، كما انتقد تفسير بعض الأشاعرة للصمد بأنه الذي يصمد إليه في الحوائج، ونفيهم للمعنى الثاني الذي هو أشهر من هذا وهو أنه الذي لا جوف له، وذلك مثل الغزالي، والخطابي، والقشيري، وغيرهم.ج- كما انتقد شيخ الإسلام ما ذكره الأصفهاني في عقيدته من تسمية الله بـ "مريد ومتكلم"، كما رد على الباقلاني الذي نفي أن يكون من أسمائه الدليل (١٣)، كما وافق الخطابي على أن الراجح في "الدهر": أنه ليس من أسماء الله، وإن كان في ذلك قولان مشهوران للحنابلة (١٤).

المبحث الثاني: المسائل المتعلقة بالصفات عند الأشاعرة

- المطلب الأول: صفتا السمع والبصر:.
- المطلب الثاني: صفة العلم:.
- المطلب الثالث: كلام الله.
- المطلب الرابع: بين اللفظية والأشاعرة.
- المطلب الخامس: الحقيقة والمجاز.
- المطلب السادس: الصفة النفسية.
- المطلب السابع: الصفات السلبية.
- المطلب الثامن: أسماء الله وصفاته التي تسمى واتصف بمثلها المخلوقون هل هي من قبيل المشترك أو المتواطئ أو المشكك؟.
- المطلب التاسع: هل الصفة هي الموصوف أو غيره؟.
- المطلب العاشر: قاعدة التنزيه في الصفات عند الأشاعرة.
- المطلب الحادي عشر: التفصيل في النفي مع الإجمال في الإثبات.

المطلب الأول: صفتا السمع والبصر:

قال الأشاعرة في تعريف صفة البصر: "صفة أزلية قائمة بذاته تعالى تتعلق بالموجودات الذوات وغيرها". وقالوا في تعريف صفة السمع: "صفة أزلية قائمة بذاته تعالى تتعلق بالموجودات والأصوات وغيرها كالذوات". وهذه الطريقة سلكها السنوسي- فإنه قال: "والسمع والبصر المتعلقان بجميع الموجودات ". وللسعد التفتازاني طريقة أخرى، وهي أن متعلق البصر المبصرات، ومتعلق السمع المسموعات. فعلى طريقة السنوسي يكون متعلق سمع الله وبصره واحدًا، فهو يسمع ما نسمع جنسه وما نبصر جنسه، ويبصر ما نبصر جنسه وما نسمع جنسه. وحال الباجوري أن يوفق بين الطريقتين فقال موجهًا طريقة السعد: "ويحتمل أن مراده المبصرات في حق الله تعالى، وهي الموجودات الذوات وغيرها" فتصير طريقته كطريقة السنوسي! ثم إن الأشاعرة أثبتوا للسمع والبصر ثلاثة تعلقات:-

التعلق التنجيزي القديم: وهو التعلق بذات الله تعالى وصفاته. والتعلق الصلوحي القديم: وهو التعلق بالموجودات قبل وجودها. والتعلق التنجيزي الحادث: وهو التعلق بالموجودات بعد وجودها.

المناقشة:

ظهر من تعريف الأشاعرة لصفتي السمع والبصر الأمران الآتيان:-

الأول: اتحاد معلق السمع والبصر على طريقة السنوسي، بل وعلى طريقة السعد بجمع الباجوري.

الثاني: إنكار كون السمع والبصر صفتين ذاتيتين فعليتين فهما ذاتيتان فقط.

فقولهم باتحاد متعلق الصفتين لازمه اتحاد الصفتين، بل يلزم اندراجهما في صفة العلم إذ أثبتوا للجميع انكشافًا، ولكنهم يجيبون على ذلك بما يأتي:-

١ - إن السمع والبصر ثابتان بالشرع فقط، بخلاف العلم فإنه ثابت بالعقل.٢ - إن المدلول لغة للسمع غير المدلول لغة للبصر، وكذلك يقال في العلم، فإذا ثبت تغايرها لغة كانت متغايرة شرعًا.

والجواب من ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: التفريق بين الصفات باعتبار الدليل فقط غير مسلم، ذلك لأن الدليل لا يقام إلا إذا تصور المستدل المستدل عليه، وأن الدليل دال عليه، فإذا كان السمع والبصر متحدين تعلقًا ويندرجان في تعلق العلم كانت الأدلة المتنوعة التي ذكروها دليلًا على شيء واحد لا على عدة أشياء، فيعود الإلزام السابق - وهو أن السمع والبصر راجعان إلى معنى العلم فلا تثبت بذلك صفتا السمع والبصر - وقد صرح بعض الأشاعرة بالتزام ذلك، فقال المكلاتي:"وقد تردد جواب أبي الحسن الأشعري رَضِوَاللَّهُعَنْهُ في ذلك، فتارة قال: إن كونه سميعًا بصيرًا هما صفتان زائدتان على كونه عالمًا، وإلى هذا المذهب ذهب القاضي. وأبو المعالي وجماعة من الأشعرية، وتارة صرف كونه سميعًا بصيرًا إلى كونه عالمًا، وإلى هذا ذهب أبو حامد وجماعة من الأشعرية وهذا المختار عندنا" !

ثم يقال لهم: إذا عادت الصفتان إلى العلم - وقد أثبتم اتحاد متعلق العلم والكلام، عادت الصفات الأربع إلى صفة واحدة فيحصل بهذا زيادة تقارب مع المعتزلة! الوجه الثاني: يقال للأشاعرة: إذا كنتم متبعين للشرع حقًا في إثبات صفتي السمع والبصر فأين الدليل النقلي الذي يدل على اتحاد متعلقهما؟ ولا دليل لهم-. ثم هذه ثلاثة أدلة عامة تثبت التمييز بين صفتي السمع والبصر:

١ - ظاهر القرآن يدل على أن متعلق السمع ما من شأنه أن يسمع - وهو القول، قال الله تعالى: لَّقَدْ سَمِعَ اللهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُواْ إِنَّ اللهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاء [آل عمران:

١٨١]، وقال: قَدْ سَمِعَ اللهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللهِ وَاللهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ [المجادلة: ١].٢ - إن الصحابة رضوان الله عليهم فهموا أن السمع هو إدراك المسموعات، فمن ذلك قول عائشة رضي الله عنها: ((سبحان الذي وسع سمعه الأصوات))، ولم نقل الأصوات والمبصرات.. وهم أعرف الناس بربهم، وأعرف باللغة، مما يؤكد أن الأشاعرة لم يوافقوا اللغة ولا السلف ولا القرآن في ذلك.٣ - قد ورد الجمع بين السمع والبصر في جملة واحدة مما يدل على الفرق، كما في قوله تعالى: إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى [طه: ٤٦]، والمعنى: أسمع القول وأرى العمل وإلا لما كانت فائدة من الجمع، قال ابن كثير في معنى الآية: "... فإنني معكما أسمع كلامكما وكلامه، وأرى مكانكما ومكانه".ولما ناقش الدارمي بشرًا المريسي قال: ".. ميز الله في كتابه السمع من البصر فقال: إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى [طه: ٤٦]، إِنَّا مَعَكُم مُّسْتَمِعُونَ [الشعراء: ١٥]، وقال: لاَ يُكَلِّمُهُمُ اللهُ وَلاَ يَنظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ [آل عمران: ٧٧] ففرق بين الكلام والنظر دون السمع، فقال عند السماع والصوت: قَدْ سَمِعَ اللهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللهِ وَاللهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ [المجادلة: ١]، ولَّقَدْ سَمِعَ اللهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُواْ إِنَّ اللهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاء [آل عمران: ١٨١]، ولم يقل قد رأى الله قول التي تجادلك في زوجها، وقال في موضع الرؤية: الَّذِي يَرَاكَ حِينَ تَقُومُ وَتَقَلُّبَكَ فِي السَّاجِدِينَ [الشعراء: ٢١٨ - ٢١٩]، وقال وَقُلِ اعْمَلُواْ فَسَيَرَى اللهُ عَمَلَكُمْ [التوبة: ١٠٥]، ولم يقل: يسمع تقلبك ويسمع الله عملكم، لم يذكر الرؤية فيما يسمع، ولا السماع فيما يرى، لما أنهما عنده خلاف ما عندك".

الوجه الثالث في مناقشة الأشاعرة: تفريقكم بين صفتي السمع والبصر باعتبار الدلالة اللغوية هو استدلال عليكم لا لكم، إذ السمع في اللغة: إدراك المسموعات،

والبصر: إدراك المبصرات كما هو معلوم ضرورة، فتبين أنهم مخالفون للوضع اللغوي كذلك. وأما كون السمع والبصر صفتين ذاتيتين فعليتين، فإن الأشاعرة لا ينازعون في كونهما ذاتيتين، وإنما الكلام معهم في كونهما فعليتين أيضًا، وهم لا ينفون وجود تعلق بين السمع والمسموعات والبصر والمبصرات بعد حدوثها، فيقال لهم عندئذ كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "هذا التعلق إما أن يكون وجودًا وإما أن يكون عدمًا، فإن كان عدمًا فلم يتجدد شيء، فإن العدم لا شيء، وإن كان وجودًا بطل قولهم" - إذ هو الفعل عينه الذي فروا من إثباته بدعوى تنزيه الله من حلول الحوادث به - "وأيضًا فحدوث تعلق هو نسبة وإضافة من غير حدوث ما يوجب ذلك ممتنع، فلا تحدث نسبة وإضافة إلا بحدوث أمر وجودي يقتضي ذلك". ومن الأدلة الدالة على إثبات السمع والبصر الفعليين؛ ففي الرؤية والنظر قوله تعالى: وَقُلِ اعْمَلُواْ فَسَيَرَى اللهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ [التوبة: ١٠٥]. فالسين من قوله: فَسَيَرَى اللهُ تمحض الفعل المضارع للاستقبال، وهذا يدل على أنه يرى أعمالهم بعد نزول الآية. ومن ذلك قول الله تعالى: ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلاَئِفَ فِي الأَرْضِ مِن بَعْدِهِم لِنَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ [يونس: ١٤]. فاللام في قوله لِنَنظُرَ هي لام كي الدالة على التعليل "وهذا يقتضي أن ما بعدها متأخر عن المعلول، فنظره كيف يعملون هو بعد أن جعلهم خلائف". وأما في السمع فكقوله تعالى: قَدْ سَمِعَ اللهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللهِ وَاللهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا [المجادلة: ١]. فأخبر الله أنه يسمع - بصيغة المضارع الدالة على الحال - تحاور المجادلة مع الرسول - ﷺ- حين كانت تجادل وتشتكي إلى الله. وقال الرسول ﷺ: ((إذا قال الإمام سمع الله لمن حمده، فقولوا: ربنا ولك الحمد يسمع الله لكم))، فقوله: ((يسمع الله لكم)) إثبات لسمع يتضمن سمع القول وسمع قبوله وإجابته، وقد وقعت هذه الجملة جزاءً وجوابًا للحمد،

ومعلوم أن جواب الشرط والأمر يقع بعدهما، فدل ذلك على أن السمع هنا واقع بعد القول، وهذا إثبات للفعل.

المطلب الثاني: صفة العلم:

يقول شيخ الإسلام موضحا الخلاف في علم الله وتعلقه بالمستقبل: "الناس المنتسبون على الإسلام في علم الله باعتبار تعلقه بالمستقبل على ثلاثة أقوال:

أحدها: أنه يعلم المستقبلات بعلم قديم لازم لذاته، ولا يتجدد له عند وجود المعلومات نعت ولا صفة، وإنما يتجدد مجرد التعلق بين العلم والمعلوم، وهذا قول طائفة من الصفاتية من الكلابية والأشعرية، ومن وافقهم من الفقهاء والصوفية وأهل الحديث من أصحاب أحمد ومالك والشافعي وأبي حنيفة، وهو قول طوائف من المعتزلة وغيرهم من نفاة الصفات، لكن هؤلاء يقولون: يعلم المستقبلات ويتجدد التعلق بين العالم والمعلوم، لا بين العلم والمعلوم.

وقد تنازع الأولون: هل له علم واحد أو علوم متعددة؟ على قولين: والأول قول الأشعري وأكثر أصحابه، والقاضي أبي يعلى وأتباعه، ونحو هؤلاء والثاني قول أبي سهل الصعلوكي.

والقول الثاني: أنه لا يعلم المحدثات إلا بعد حدوثها، وهذا أصل قول القدرية الذين يقولون: لم يعلم أفعال العباد إلا بعد وجودها وأن الأمر أنف، لم يسبق القدر لشقاوة ولا سعادة، وهم غلاة القدرية.... والقول الثالث: أنه يعلمها قبل حدوثها، ويعلمها بعلم آخر حين وجودها". وهذا قول السلف، وهو قول أبي البركات صاحب المعتبر من الفلاسفة، وقول الرازي في المطالب العالية، وهو مخالف لما ينسب إلى الجهم الذي يقول بتجدد علم قبل الحدوث، والذي في القرآن أن التجدد يكون بعد الوجود. يقول شيخ الإسلام: "لا ريب أنه يعلم ما يكون قبل أن يكون، ثم إذا كان:

فهو يتجدد له على آخر؟ أم علمه به معدوما هو علمه به موجودا؟ هذا فيه نزاع بين النظار" ثم قال عن القول الأول – وهو أنه يتجدد له علم آخر – "وإذا كان هو الذي يدل عليه صريح المعقول، فهو الذي يدل عليه صحيح المنقول، وعليه دل القرآن في أكثر من عشر مواضع، وهو الذي جاءت به الآثار عن السلف".فقول الأشاعرة إنه لا يتجدد له عند وجود المعلومات نعت ولا صفة هذا بناء على نفيهم لحلول الحوادث، لأنه يلزم من ذلك التغير في ذات الله، وقد ذكر شيخ الإسلام أن "التغير" من حجج الفلاسفة على نفي علم الله وأنهم قالوا: "العلم بالمتغيرات يستلزم أن يكون علمه بأن الشيء سيكون غير علمه بأنه قد كان، فيلزم أن يكون محلا للحوادث".قال شيخ الإسلام: "وهم ليس لهم على نفي هذه اللوازم حجة أصلا – لا بينة ولا شبهة – وإنما نفوه لنفيهم الصفات، لا لأمر يختص بذلك" ثم قال: "بخلاف من نفي ذلك (أي التغير) من الكلابية ونحوهم، فإنهم لما اعتقدوا أن القديم لا تقوم به الحوادث قالوا: لأنها لو قامت به لم يخل منها، وما لم يخل من الحوادث فهو حادث"، ثم بين شيخ الإسلام أن الرازي والآمدى بينا فساد المقدمة الأولى – وهي أنه لو قامت به الحوادث لم يخل منها – وأن الفلاسفة وكثيرا من النظار منعوا المقدمة الثانية المبنية على منع حوادث لا أول لها، وقالوا إن القديم تحله الحوادث، وجوزوا حوادث لا أول لها.

أما شبهة التغير في مسألة العلم – التي جاء بها الفلاسفة – المبنية على المقدمتين السابقتين: ما قامت به الحوادث لم يخل منها – وما لم يخل من الحوادث فهو حادث – فللنظار في جوابها طريقان: أحدهما: منع المقدمة الأولى بالنسبة للعلم وأنه لا يلزم منه حلول الحوادث، وهذا قول الأشاعرة الذين قالوا: "إن العلم بأن الشيء سيكون هو عين العلم بأنه قد كان، وأن المتجدد إنما هو نسبته بين المعلوم والعلم،

لا أمر ثبوتي". والثاني: منع المقدمة الثانية، وهي أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، فهؤلاء قالوا: "لا محذور في هذا، وإنما المحذور في أن لا يعلم الشيء حتى يكون، فإن هذا يستلزم أنه لم يكن عالما، وأنه أحدث بلا علم، وهذا قول باطل"، وهذا قول هشام بن الحكم وابن كرام والرازي وطوائف غير هؤلاء.

ومما سبق يتبين حقيقة الخلاف، وعلاقته بمسألة حلول الحوادث التي جعل الأشاعرة منعها أحد أصولهم التي لا يتنازلون عنها، ومما سبق أيضا يتبين المذهب الحق في ذلك، وأن الله يعلم الشيء كائنا بعد وجوده مع علمه السابق به قبل وجوده، وأن علمه الثاني والأول ليس واحدا، وهذا هو الذي دل عليه القرآن الكريم، مثل قوله تعالى: وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنتَ عَلَيْهَا إِلاَّ لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ [البقرة: ١٤٣]، وقوله: أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُواْ الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللهُ الَّذِينَ جَاهَدُواْ مِنكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ [آل عمران: ١٤٢]، وقوله وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ - إلى قوله - وَلَيَعْلَمَنَّ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْمُنَافِقِينَ [العنكبوت: ٣ - ١١] وقوله: وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ [محمد: ٣١]، وغيرها. يقول شيخ الإسلام حول هذه الآيات: "وعامة من يستشكل الآيات الواردة في هذا المعنى، كقوله: إِلاَّ لِنَعْلَمَ وحَتَّى نَعْلَمَ، ويتوهم أن هذا ينفي علمه السابق بأن سيكون، وهذا جهل؛ فإن القرآن قد أخبر بأنه يعلم ما سيكون في غير موضع، بل أبلغ من ذلك أنه قدر مقادير الخلائق كلها، وكتب ذلك قبل أن يخلقها، فقد علم ما سيخلقه علما مفصلا، وكتب ذلك، وأخبر بما أخبر به من ذلك قبل أن يكون، وقد أخبر بعلمه المتقدم على وجوه، ثم لما خلقه علمه كائنا مع علمه الذي تقدم أنه سيكون، فهذا هو الكمال، وبذلك جاء القرآن في غير موضع، بل وإثبات رؤية الرب له بعد وجوده، كما قال تعالى: وَقُلِ اعْمَلُواْ

فَسَيَرَى اللهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ [التوبة: ١٠٥]، فأخبر أنه سيرى أعمالهم..".ثم ذكر شيخ الإسلام أقوال المفسرين في قوله إِلاَّ لِنَعْلَمَ [البقرة: ١٤٣] فقال: "وروى عن ابن عباس في قوله: إِلاَّ لِنَعْلَمَ أي لنرى، وروى لتميز وهكذا قال عامة المفسرين: إلا لنرى ونميز، وكذلك قال جماعة من أهل العلم، قالوا: لنعلمه موجودا واقعا بعد أن كان قد علم أنه سيكون، ولفظ بعضهم قال: العلم على منزلتين: علم بالشيء قبل وجوده، وعلم به بعد وجوده، والحكم للعلم به بعد وجوده لأنه يوجب الثواب والعقاب، قال فمعنى قوله لِنَعْلَمَ أي لنعلم العلم الذي يستحق به العامل الثواب والعقاب، ولا ريب أنه كان عالما سبحانه بأنه سيكون، لكن لم يكن المعلوم قد وجد، وهذا كقوله: قُلْ أَتُنَبِّئُونَ اللهَ بِمَا لاَ يَعْلَمُ فِي السَّمَاوَاتِ وَلاَ فِي الأَرْضِ [يونس: ١٨]، أي بما لم يوجد، فإنه لو وجد لعلمه، فعلمه بأنه موجود ووجوده متلازما، يلزم من ثبوت أحدهما ثبوت الآخر، ومن انتفائه انتفاؤه".فالعقل والقرآن يدلان على أن علمه تعالى بالشيء بعد فعله قدر زائد عن العلم الأول. وتسمية ذلك تغيرا أو حلولا لا يمنع من القول به ما دام دالا على الكمال لله تعالى من غير نقص، وما دامت أدلة الكتاب والسنة تعضده.

المطلب الثالث: كلام الله

- المسألة الأولى: نشأة قول الأشاعرة في كلام الله، وأسبابه.
- المسألة الثانية: الرد عليهم في قولهم بالكلام النفسي.
- المسألة الثالثة: هل كلام الله بحرف وصوت؟.
- المسألة الرابعة: القرآن العربي كلام الله وغير مخلوق.

المسألة الأولى: نشأة قول الأشاعرة في كلام الله، وأسبابه

قلما يعرض شيخ الإسلام لمسألة الكلام وأقوال الكلابية والأشاعرة فيه إلا

ويعرض لنشأة مذهبهم في ذلك، تلك النشأة التي أصبحت تمثل مذهبا خاصا بهم، تميزوا به عن غيرهم.

وقد بين شيخ الإسلام أن قول الأشاعرة في كلام الله جزء من مذهبهم في الصفات الاختيارية القائمة بالله، والتي نفوها لأجل دليل حدوث الأجسام والأعراض الذي استدلوا به على حدوث العالم - وقد سبق شرحه عند الكلام على توحيد الربوبية، وعلى ما نفوه من الصفات - وأول من ابتدع مقالة نفي الصفات الفعلية القائمة بالله ومقالة القول بقدم كلام الله وأنه معنى واحد ليس بحرف ولا صوت ابن كلاب، وتبعه على ذلك الأشاعرة.

فإن الناس قبل ابن كلاب كانوا في الصفات على قولين:

- قول أهل السنة الذين يثبتون جميع الصفات، كالعلم والحياة والقدرة والإرادة والكلام والوجه واليدين والعين والمجيء والنزول والاستواء والغضب والمحبة وغيرها، دون أن يفرقوا بين صفات الذات، وصفات الفعل المتعلقة بمشيئته وقدرته.

- وقول الجهمية والمعتزلة الذين ينفون جميع هذه الصفات دون تفريق.

- ولم يكن هناك قول ثالث غيرهما حتى جاء ابن كلاب فأثبت لله الصفات المعنوية والذاتية كالعلم والإرادة والكلام والوجه واليدين، ونفي ما يتعلق بمشيئته وإرادته مما يقوم بذاته، من الصفات الاختيارية. وتبعه على ذلك الأشعري وجمهور الأشاعرة.

وكذلك كانوا في كلام الله على قولين:

- قول المعتزلة والجهمية الذين يقولون إن كلام الله مخلوق خلقه في غيره. ولذلك قالوا بخلق القرآن.

- قول أهل السنة الذين يثبتون صفة الكلام وأن الله يتكلم إذا شاء متى شاء، وأنه

كلم موسى، ويكلم عباده يوم القيامة، وأن القرآن كلام الله غير مخلوق، وهذا شامل لحروفه ومعانيه، وأن نوع الكلام قديم وجنسه حادث بناء على أن الله يتكلم بمشيئته وإرادته.

- ولم يكن هناك قول ثالث حتى جاء ابن كلاب فابتدع القول بأن كلام الله قديم، وأنه معنى واحد، وأنه لا يتعلق بمشيئة الله وإرادته. يقول شيخ الإسلام في جواب سؤال عن أن القول بأن كلام الله قديم، لا بصوت ولا حرف إلا معنى قائم بذات الله، هو قول الأشعرية - فقال: "هذا صحيح ولكن هذا القول أول من قاله في الإسلام عبدالله بن كلاب، فإن السلف والأئمة، كانوا يثبتون لله تعالى ما يقوم به من الصفات، والأفعال المتعلقة بمشيئته وقدرته. والجهمية تنكر هذا وهذا، فوافق ابن كلاب السلف على القول بقيام الصفات القديمة، وأنكر أن يقوم به شيء يتعلق بمشيئته وقدرته..."، ثم ذكر أن الأشعري وافق ابن كلاب على قوله. وابن كلاب والأشعري إنما ابتدعا هذا القول - في كلام الله وفي الصفات الاختيارية - لتقصيرهما في علم السنة، وتسليمهما للمعتزلة أصولا فاسدة، فصارا يوافقان المعتزلة في بعض أصولهم وإن لم يكونا موافقين لهم بإطلاق.

وقد نقل شيخ الإسلام نصا لأبي نصر السجزي في رسالته المعروفة إلى أهل زبيد - والتي تسمى باسم: الرد على من أنكر الحرف والصوت - بين فيه نشأة قول ابن كلاب ومن اتبعه في كلام الله فقال: "اعلموا - أرشدنا الله وإياكم - أنه لم يكن خلاف بين الخلق على اختلاف نحلهم من أول الزمان إلى الوقت الذي ظهر فيه ابن كلاب والقلانسي والأشعري وأقرانهم - الذين يتظاهرون بالرد على المعتزلة، وهم معهم، بل أخس منهم في الباطن - من أن الكلام لا يكون إلا حرفا وصوتا، ذا تأليف واتساق، وإن اختلفت به اللغات، وعبر عن هذا المعنى الأوائل الذين تكلموا في

العقليات وقالوا: الكلام حروف منسقة،، وأصوات مقطعة، وقالت (العرب) - يعني علماء العربية -: الكلام اسم وفعل وحرف جاء لمعنى، فالاسم مثل زيد وعمرو، والفعل مثل جاء وذهب، والحرف الذي يجيء لمعنى مثل هل وبل وقد، وما شاكل ذلك، فالإجماع منعقد بين العقلاء على كون الكلام حرفا وصوتا.

فلما نبغ ابن كلاب وأضرابه، وحاولوا الرد على المعتزلة من طريق مجرد العقل، وهم لا يخبرون أصول السنة، ولا ما كان السلف عليه، ولا يحتجون بالأخبار الواردة في ذلك، زعما منهم أنها أخبار آحاد وهي لا توجب علما، وألزمتهم المعتزلة أن الاتفاق حاصل على أن الكلام حرف وصوت، ويدخله التعاقب والتأليف... قالوا: فعلم بهذه الجملة أن الكلام المضاف إلى الله تعالى خلق له، أحدثه وأضافه إلى نفسه، كما نقول: خلق الله، وعبدالله، وفعل الله.

فضاق بابن كلاب وأضرابه النفس عند هذا الإلزام لقلة معرفتهم بالسنن، وتركهم قبولها، وتسليمهم العنان إلى مجرد العقل. فإلتزموا ما قالته المعتزلة، وركبوا مكابرة العيان، خرقوا الإجماع المنعقد بين الكافة: المسلم والكافر، وقالوا للمعتزلة: الذي ذكرتموه ليس بحقيقة الكلام، وإنما سمى ذلك كلاما على المجاز لكونه حكاية أو عبارة عنه، وحقيقة الكلام: معنى قائم بذات المتكلم، فمنهم من اقتصر على هذا القدر، ومنهم من احترز عما علم دخوله على هذا الحد، فزاد فيه: "تنافي السكوت والخرس والآفات المانعة فيه من الكلام، ثم خرجوا من هذا إلى أن إثبات الحرف والصوت في كلام الله تجسيم، وإثبات اللغة تشبيه، وتعلقوا بشبه منها قول الأخطل:

إن البيان من الفؤاد وإنما... جعل اللسان على الفؤاد دليلا

فغيره وقالوا: إن الكلام من الفؤاد ".ثم نقل شيخ الإسلام نصوصا أخرى للسجزي وللكرجي، ولأبي حامد الإسفراييني الذي اشتهر عنه مخالفة ابن كلاب

والأشاعرة في مسألة كلام الله، التي تطرق إليها في أصول الفقه عند الكلام على صيغ الألفاظ، وأن الأمر هل هو أمر لصيغته أو لقرينة تقترن به.

ثم قال شيخ الإسلام ابن تيمية معلقا على هذه النصوص التي نقلها، مبينا الأصل والسبب الذي حدا بابن كلاب والأشعري إلى أن يقولا في كلام الله ما قالا، قال-: "وإنما اضطر ابن كلاب والأشعري ونحوهما إلى هذا الأصل، أنهم لما اعتقدوا أن الله لا تقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته، لا فعل ولا تكلم ولا غير ذلك، وقد تبين لهم فساد قول من يقول: القرآن مخلوق، ولا يجعل لله تعالى كلاما قائما بنفسه، بل يجعل كلامه ما خلقه في غيره، وعرفوا أن الكلام لا يكون مفعولا منفصلا عن المتكلم، ولا يتصف الموصوف بما هو منفصل عنه، بل إذا خلق الله شيئا من الصفات والأفعال بمحل كان ذلك صفة لذلك المحل، لا لله،... وهذا التقرير مما اتفق عليه القائلون بأن القرآن غير مخلوق من جميع الطوائف، مثل أهل الحديث والسنة، ومثل الكرامية والكلابية وغيرهم، ولازم هذا أن من قال: القرآن العربي مخلوق، أن لا يكون القرآن العربي كلام الله، بل يكون كلاما للمحل الذي خلق فيه...

والمقصود هنا: أن عبدالله بن سعيد بن كلاب وأتباعه وافقوا سلف الأمة وسائر العقلاء على أن كلام المتكلم لابد أن يقوم به، فما لا يكون إلا بائنا عنه لا يكون كلامه، كما قال الأئمة: كلام الله من الله ليس ببائن منه، وقالوا: إن القرآن كلام الله غير مخلوق، منه بدأ وإليه يعود، فقالوا: "منه بدأ" ردا على الجهمية الذين يقولون: بدأ من غيره. ومقصودهم أنه هو المتكلم به كما قال تعالى: تَنزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ [الزمر: ١] وقال تعالى: وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي [السجدة: ١٣] وأمثال ذلك.

ثم إنهم – مع موافقتهم للسلف والأئمة والجمهور على هذا – اعتقدوا هذا الأصل، وهو أنه لا يقوم به ما يكون مقدورا له متعلق بمشيئته، بناء على هذا الأصل

الذي وافقوا فيه المعتزلة، فاحتاجوا حينئذ أن يثبتوا ما لا يكون مقدورا مرادا، قالوا: والحروف المنظومة والأصوات لا تكون إلا مقدورة مرادة، فأثبتوا معنى واحدا، لم يمكنهم إثبات معان متعددة، خوفا من إثبات ما لا نهاية له، فاحتاجوا أن يقولوا معنى واحدا، فقالوا القول الذي لزمته تلك اللوازم التي عظم فيها نكير جمهور المسلمين، بل جمهور العقلاء عليهم.

وأنكر الناس عليهم أمورا:

- إثبات معنى واحد، هو الأمر والخبر.

- وجعل القرآن العربي ليس من كلام الله الذي تكلم به، وأن الكلام المنزل ليس هو كلام الله.

- وإن التوراة والإنجيل والقرآن إنما تختلف عباراتها، فإذا عبر عن التوراة بالعربية كان هو القرآن.

- وإن الله لا يقدر أن يتكلم، ولا يتكلم بمشيئته واختياره،

- وتكليمه لمن كلمه من خلقه - كموسى وآدم - ليس إلا خلق إدراك ذلك المعنى لهم، فالتكليم هو خلق الإدراك فقط.

ثم منهم من يقول: السمع يتعلق بذلك المعنى وبكل موجود، فكل موجود يمكن أن يرى ويسمع، كما يقوله أبو الحسن.

ومنهم من يقول: بل كلام الله لا يسمع بحال، لا منه ولا من غيره؛ إذ هو معنى، والمعنى يفهم ولا يسمع، كما يقوله أبو بكر ونحوه.

ومنهم من يقول: إنه يسمع ذلك المعنى من القارئ مع صوته المسموع منه، كما يقول ذلك طائفة أخرى. وجمهور العقلاء يقولون: إن هذه الأقوال معلومة الفساد بالضرورة، وإنما الجأ إليها القائلين بها ما تقدم من الأصول التي استلزمت هذه

المحاذير، وإذا انتفى اللازم انتفى الملزوم... ".

فهذه الأصول الفاسدة - مع معدم المعرفة التامة بأصول السنة - هي التي أوقعت الكلابية والأشعرية في هذه البدعة الكبرى في كلام الله، كما شرحه قبل قليل السجزي المتوفى سنة ٤٤٤هـ، ثم بينه وزاده تحقيقا شيخ الإسلام ابن تيمية. ومما سبق يتبين أن هذا القول بقدم القرآن وأنه معنى واحد أول من ابتدعه ابن كلاب، وأن الذين اتبعوه في أقواله في كلام الله - بناء على نفي الصفات الاختيارية القائمة بالله - طائفتان.

الطائفة الأولى: الأشاعرة ومن اتبعهم، وهؤلاء قالوا بقول ابن كلاب تمامًا، ولم يخالفوه إلا في ثلاث مسائل:

أ- إحداها: مسألة أزلية الأمر والنهي، أي هل كان في الأزل آمرا وناهيا؟ أو صار آمرا ناهيا بعد أن لم يكن، أي عند وجود المأمور والمنهي. الأولى - وهو القول بأزلية الأمر والنهي هو قول الأشعري، والثاني قول ابن كلاب.ب- والثانية: أن الكلام مع القول بقدمه وأزليته وأنه معنى واحد: هل هو صفة واحدة، أو خمس صفات، الأول هو قول الأشعري، والثاني قول ابن كلاب.

ج- والثالثة: أن القرآن حكاية عن كلام الله عند ابن كلاب، وعبارة عنه عند الأشعري. والطائفة الثانية: السالمية ومن اتبعهم، جعلوا الأزلية للحروف والأصوات، ليجمعوا بين: موافقة ابن كلاب على نفي أن تقوم بالله الصفات الاختيارية، وموافقة الجمهور على أن الكلام ألفاظ ومعاني.

وابن كلاب ومن اتبعه من هاتين الطائفتين مخالفون لأقوال جمهور السلف وأئمة الحديث والسنة، بل وجمهور العقلاء.

ومما سبق من بيان نشأة قول الأشاعرة في كلام الله وأسبابه والأصول التي قادتهم

إلى أقوالهم يتبين ما يلي:

١ - أن قولهم هذا مبتدع في الإسلام، خالفوا فيه إجماع الناس.

٢ - أن ادعاء الأشاعرة أن قولهم موافق لقول السلف غير صحيح؛ لأن مذهب السلف كان معروفا قبل ابن كلاب، ولما ابتدع مقالته تلك اشتد نكير جماهير السلف عليه وعلى أتباعه.

٣ - أن أتباع ابن كلاب انقسموا إلى طائفتين: الأشعرية، والسالمية، وكل طائفة تطعن في قول الطائفة الأخرى. وهذا يدل على بطلانهما جميعا. ٤ - بطلان دعوى الإجماع التي ادعوها على صحة قولهم.

المسألة الثانية: الرد عليهم في قولهم بالكلام النفسي

أثبت الأشاعرة بإجمال صفة الكلام لله، وقالوا خلافا للمعتزلة والجهمية وغيرهم من النفاة إن هذه الصفة ثابتة، قائمة بالله تعالى، ولكنهم فسروها بأنها معنى يقوم بذات الله، لازم له أزلا وأبدا، وسموا هذا المعنى بالكلام النفسي وقالوا إن هذا المعنى القائم بالذات لا ينقسم إلى سر وعلانية، ولا يكون منه شيء في نفس الرب وشيء منه عند الملائكة، بل أسماع الملائكة أو غيرهم لكلامه إنما هو خلق إدراك لهم فقط.

فحصروا الكلام بما يقوم بالنفس، وأنه لازم للذات لا ينفك عنها، وأن الألفاظ والحروف ليست كلاما. وقد احتجوا لأقوالهم بعدة حجج منها:

١ - قوله تعالى: وَيَقُولُونَ فِي أَنفُسِهِمْ [المجادلة: ٨].

٢ - وقوله تعالى: وَاذْكُر رَّبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا [الأعراف: ٢٠٥].

٣ - قوله تعالى: وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ [الملك: ١٣]. فسمى الإسرار قولا.

٤ - وقوله تعالى: آيَتُكَ أَلاَّ تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلاَثَةَ أَيَّامٍ إِلاَّ رَمْزًا [عمران: ٤١].

- وقول عمر رضي الله عنه (زورت في نفسي مقالة أردت أن أقولها).

٦ - وقول الأخطل السابق:

إن الكلام لفي الفؤاد.....

هذه أهم حججهم على الكلام النفسي، وقد ناقش شيخ الإسلام هذه الحجج، وبين أنه لا دليل لهم فيها:

١ - أما قوله تعالى: وَيَقُولُونَ فِي أَنفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللهُ بِمَا نَقُولُ [المجادلة: ٨] فعنه جوابان: أحدهما: أن المراد أنهم قالوه بألسنتهم سرا، وحينئذ فلا حجة لهم فيه. وهذا هو الذي ذكره المفسرون، حيث كانوا يقولون: سام عليك، فإذا خرجوا يقولون في أنفسهم، أي يقول بعضهم لبعض: لو كان نبيا عذبنا بقولنا له ما نقول.والثاني: أنه قيده بالنفس، وهذا على أن المقصود أنهم قالوه بقلوبهم، وإذا قيد القول بالنفس كان دلالة المقيد خلاف دلالة المطلق، والدليل قول النبي صلى الله عليه وسلم: ((إن الله تجاوز لأمتي عما حدثت به أنفسها، ما لم تتكلم أو تعمل))، وهذا رد عليهم مطلقا لأنه قال "ما لم تتكلم" فدل على أن حديث النفس ليس هو الكلام المطلق.٢ - وأما قوله تعالى: وَاذْكُر رَّبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً [الأعراف: ٢٠٥] فالمقصود الذكر باللسان لأنه قال "تضرعا وخيفة ودون الجهر من القول"، ومن استقراء النصوص يتبين أن الذي يقيد بالنفس لفظ "الحديث"، مثل الحديث السابق: "وما حدثت به أنفسها"، أما لفظ "الكلام" فلم يعرف أنه أريد به ما في النفس فقط.٣ - أما قوله: وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ [الملك: ١٣] واحتجاجهم على أن القول المسر في القلب دون اللسان لقوله تعالى في آخر الآية إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ، فـ "هذه حجة ضعيفة جدا؛ لأن قوله وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ يبين أن القول يسر به تارة، ويجهر به أخرى، وهذا إنما

هو فيما يكون في القول الذي هو بحروف مسموعة، وقوله بعد ذلك: إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ من باب التنبيه بالأدنى على الأعلى، فإنه إذا كان عليما بذات الصدور فعلمه بالقول المسر والمجهور به أولى". ٤ - أما قوله تعالى: آيَتُكَ أَلاَّ تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلاَثَةَ أَيَّامٍ إِلاَّ رَمْزًا [آل عمران: ٤١] فقد ذكر في مريم ثَلَاثَ لَيَالٍ سَوِيًّا [مريم: ١٠] و"لم يستثن شيئا، والقصة واحدة، وهذا يدل على أن الاستثناء منقطع، والمعنى: آيتك ألا تكلم الناس، لكن ترمز لهم رمزا". ٥ - أما قول عمر في قصة السقيفة "زورت في نفسي مقالة" فهي حجة عليهم، لأن التزوير: إصلاح الكلام وتهيئته، "فلفظها يدل على أنه قدر في نفسه ما يريد أن يقوله ولم يقله، فعلم أنه لا يكون قولا إلا إذا قيل باللسان، وقبل ذلك لم يكن قولا، لكن كان مقدرا في النفس، يراد أن يقال، كما يقدر الإنسان في نفسه أنه يحج وأنه يصلي، وأنه يسافر، إلى غير ذلك، فيكون لما يريده من القول والعمل صورة ذهنية مقدرة في النفس، ولكن لا يسمى قولا وعملا إلا إذا وجدت في الخارج... " وهذا يدل عليه الحديث السابق: إن الله تجاوز لأمتي عما حدثت به أنفسها ما لم تتكلم به أو تعمل.

٦ - أما البيت المنسوب للأخطل، ففيه ما فيه من ناحية صحة نسبته إليه، حتى ألفاظ البيت حرفت لتوافق مقصود من استشهد به من أهل الكلام، وقد تعجب شيخ الإسلام من هؤلاء الذين يحتجون بهذا البيت الذي قاله نصراني، ولم يثبت عنه - فقال: "ولو احتج في مسألة بحديث أخرجاه في الصحيحين عن النبي ﷺ لقالوا: هذا خبر واحد، ويكون مما اتفق العلماء على تصديقه وتلقيه بالقبول، وهذا البيت لم يثبت نقله عن قائله بإسناد صحيح لا واحد وأكثر من واحد، ولا تلقاه أهل العربية بالقبول، فكيف يثبت به أدنى شيء من اللغة، فضلا عن مسمى الكلام"، وقد أطال شيخ الإسلام في المناقشة بما يشفي ويكفي.

هذه أدلة الأشاعرة النقلية واللغوية على قولهم بالكلام النفسي، مع بيان بطلان استدلالهم فيها، وبيان أنها في الرد عليهم أقرب من أن تكون دليلا لهم. وشيخ الإسلام لم يقتصر على مثل هذه الردود، وإنما ناقش حقيقة مذهبهم في الكلام النفسي، وأن قولهم فيه باطل، وقد جاءت هذه المناقشة المهمة في التسعينية من خلال عدد من الأوجه، ويمكن تلخيص مناقشاته هذه بما يلي:

اعترض على دعوى الأشاعرة بأن الكلام هو المعنى القائم بالنفس فقيل لهم: أنتم قلتم إن الكلام هو الخبر والأمر والنهي، وأن ذلك كله معنى يقوم بالنفس، فيقال لكم إذا كان الكلام عندكم لا صيغة له فما الفرق بين الخبر والعلم، وبين الأمر والنهي والإرادة؟ لأن الخبر - بدون صيغة وألفاظ - ليس غير العلم الذي يقوم بالنفس، وكذا الأمر والنهي - بغير صيغة ولفظ الأمر والنهي - وليس غير الإرادة التي تقوم بالنفس. وإذا صح هذا كان إثباتكم للكلام النفسي على أنه الخبر والأمر والنهي إنما يرجع إلى صفتي: العلم والإرادة، والنتيجة أن قولكم يؤدي إلى إنكار صفة الكلام، لأن ما أثبتموه من الكلام النفسي لم يكن غير العلم والإرادة.

أجاب الأشاعرة عن ذلك - كما يعبر عنهم الرازي - بما يلي: أ- أجاب بعضهم بأن الخبر يؤول إلى العلم، بناء على أن بعض الناس قال في الكلام إن الأمر والنهي يؤول إلى الخبر، وإذا كان كذلك فلم لا يؤول الخبر أيضا إلى العلم. ولكن شيخ الإسلام ضعف هذا الجواب بناء على أن الإنسان يجد في نفسه فرقا بين الطلب والخبر.ثم إنه أجاب عن ذلك بأن الرازي والأشاعرة إذا كانوا قد أجابوا عن مسألة الأمر والنهي بأن الله قد يأمر بما لا يريد - ومعهم في هذا حق بالنسبة للإرادة الكونية - إلا أنهم لم يمكنهم أن يقولوا: إن الله أخبر بما لا يعلمه، أو بما يعلم ضده، بل علمه من لوازم خبره، ولهذا أخبر الله تعالى عن رسوله بأن القرآن لما جاءه، جاءه العلم

فقال تعالى: فَمَنْ حَآجَّكَ فِيهِ مِن بَعْدِ مَا جَاءكَ مِنَ الْعِلْمِ [آل عمران: ٦١] وقال: وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءهُم بَعْدَ الَّذِي جَاءكَ مِنَ الْعِلْمِ [البقرة: ١٢٠]، وهذا مما احتج به الأئمة على تكفير من قال بخلق القرآن، لأن الله أخبر أن هذا الذي جاءه من العلم، وقول المعتزلة يستلزم أن يكون علم الله مخلوقا.

أما دعوى أن الإنسان قد يحكم أو يخبر بخلاف علمه - وهي حجة الرازي التي سبقت - فإن شيخ الإسلام رد عليها من وجوه: أحدها: أن الأشاعرة أنفسهم قد أقروا بفسادها؛ وذلك "أنهم يحتجون على وجوب الصدق لله بأن الكلام النفساني يمتنع فيه الكذب لوجوب العلم لله، وامتناع الجهل، وهذا الدليل قد ذكره جميع أئمتهم حتى الرازي ذكره - لكن قال: إنما يدل على صدق الكلام النفساني لا على صدق الحروف الدالة عليه - وإذا جاز أن يتصف الحي بحكم نفساني لا يعلمه ولا يعتقده ولا يظنه، بل يعلم خلافه، امتنع حينئذ أن يقال: الحكم النفساني مستلزم للعلم، أو أنه يمتنع أن يكون بخلاف العلم فيكون كذبا. وهذا الذي قالوه تناقض في عين الشيء، ليس تناقضا من جهة اللزوم..."، ووجه التناقض واضح فإنهم لما أرادوا أن يقولوا أن الخبر قد يغاير العلم استدلوا بأن الإنسان قد يحكم ويخبر بخلاف علمه مما هو كذب، فيكون خبره مخالفا لعلمه، ثم قالوا في الاستدلال على أن الله صادق أن الكلام النفساني يمتنع فيه الكذب لوجوب العلم لله وامتناع الجهل، وعليه فيمتنع أن يكون في خبر الله ما يخالف علمه، وهذا يناقض القول السابق بأن الإنسان قد يخبر بخلاف علمه. وإذا علم أن أصل المسألة إنما يتعلق بخبر الله وعلمه لا خبر الإنسان وعلمه بأن تناقضهم، ولم يفدهم شيئا كون ذلك قد يقع للإنسان، لأنهم إنما احتجوا بذلك ليتوصلوا به إلى صحة مغايرة الخبر للعلم بالنسبة لله، وهم يقولون إن خبر الله لا يخالف علمه. الثاني- تناقضهم أيضا في مسألة الإيمان، فإنهم يقولون - كما يقول

الجويني - "عن حقيقة الإيمان التصديق بالله تعالى، فالمؤمن بالله من صدقه، ثم التصديق على التحيق كلام النفس، ولا يثبت كلام النفس إلا مع العلم، فإنا أوضحنا أن كلام النفس يثبت على حسب الاعتقاد"، قال شيخ الإسلام مبينا تناقضهم: "وهذا تصريح بأنه لا يكون (أي الإيمان والتصديق) مع عدم العلم، ولا يكون على خلاف المعتقد، وهذا يناقض ما أثبتوه به كلام النفس وادعوا أنه مغاير للعلم"، ويلاحظ هنا أن الجويني صرح بأن التصديق - على التحقيق - كلام النفس، ثم صرح بأنه لا يكون كلام النفس إلا مع العلم. وهذا مناقض تماما لما ذكروه في الكلام النفسي. ولبعض الأشاعرة تناقض آخر في مسألة الإيمان، حيث صرح أبو إسحاق بأن الإيمان هو التصديق، وأن ذلك لا يتحقق إلا بالمعرفة والإقرار، وإذا كان من المعلوم أن الإقرار إنما يكون باللسان، كان هذا مناقضا لما ادعوه من أن الكلام مجرد ما يقوم بالنفس.الثالث: أن دعواهم - في مغايرة الخبر للعلم - بأن الإنسان قد يخبر بخلاف علمه مما هو كذب "يهدم عليهم إثبات العلم بصدق الكلام النفساني القائم بذات الله، وإذا فسد ذلك لم ينفعهم إثبات كلام له يجوز أن يكون صدقا أو كذبا، بل لم ينفعهم إثبات كلام لم يعلموا وجوده إلا وهو كذب؛ فإنهم لم يثبتوا الخبر النفساني إلا بتقدير الخبر الكذب، فهم لم يعلموا وجود خبر نفساني إلا ما كان كذبا، فإن أثبتوا لله ذلك كان كفرا باطلا خلاف مقصودهم وخلاف إجماع الخلائق، إذ أحد لا يثبت لله كلاما لازما لذاته هو كذب، وإن لم يثبتوا ذلك لم يكن لهم طريق إلى إثبات الخبر النفساني بحال، لأنا حينئذ لم نعلم وجود معنى نفسانيا صدقا غير العلم ونحوه لا شاهدا ولا غائبا".

الرابع: أن الله تعالى قال: فَإِنَّهُمْ لاَ يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللهِ يَجْحَدُونَ [الأنعام: ٣٣] "فنفى عنهم التكذيب وأثبت الجحود، ومعلوم أن التكذيب باللسان

لم يكن منتفيا عنهم التكذيب وأثبت الجحود، ومعلوم أن التكذيب باللسان لم يكن منتفيا عنهم، فعلم أنه نفى عنهم تكذيب القلب، ولو كان المكذب الجاحد علمه يقوم بقلبه خبر نفساني لكانوا مكذبين بقلوبهم، فلما نفى عنهم تكذيب القلوب علم أن الجحود الذي هو ضرب الكذب، والتكذيب بالحق المعلوم - ليس هو كذبا في النفس ولا تكذيبا فيها، وذلك يوجب أن العالم بالشيء لا يكذب به ولا يخبر في نفسه بخلاف علمه"، وقد اعترض على هذا باعتراض أجاب عنه شيخ الإسلام. ولشيخ الإسلام مناقشات وأوجه أخرى في الرد. وبهذه الأوجه يتبين أن ما ادعاه الأشاعرة من أن الخبر يغاير العلم غير صحيح بالنسبة لله، وإذا ثبت هذا تبين أن إثباتهم للكلام النفسي ليس شيئا غير صفة العلم، فأين صفة الكلام التي أثبتوها مغايرة لصفة العلم؟.

ب- أما بالنسبة لقولهم في مغايرة الأمر والنهي للإرادة بأن الله قد يأمر بما لا يريد، فقد أجاب شيخ الإسلام عن ذلك بأجوبة منها: الأول: أنه احتج بإرادة الكائنات، وهذا في الإرادة الشاملة لكل موجود المنتفية عن كل معدوم وهي الإرادة الكونية القدرية، وهذه ليست الإرادة التي هي مدلول الأمر والنهي، لأن هذه مستلزمة للمحبة والرضا. وقد جاءت النصوص بالتفريق بين الإرادتين، فالكونية مثل قوله تعالى: فَمَن يُرِدِ اللهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلاَمِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاء [الأنعام: ١٢٥] والثانية مثل قوله تعالى: مَا يُرِيدُ اللهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَكِن يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ [المائدة: ٦]، وغيرها كثير.

الثاني: أن احتجاج الرازي بإرادة الكائنات - وهي الإرادة الكونية - وأن الله قد يأمر بما لا يريد - معارض بأن النهي مستلزم لكراهة المنهي عنه، كما أن الأمر

مستلزم لمحبة الأمور به، والمكروه لا يكون مرادا - شرعا -. والمنهي عنه إذا وقع - يعتوره أمران:

- أنه مراد إرادة كونية شاملة.

- وأنه غير مراد الإرادة الدينية، بل هو مكروه.

فالإرادة المنفية عن المكروه الواقع غير الإرادة اللازمة له، وكل منهي عنه وإن كان مرادا فهو مكروه والكراهة مستلزمة له، فإجابة الرازي بأن إرادة الكائنات فيها ما هو منهي مردودة بأن ما كان منها منهيا عنه فهو مكروه، فلزمت الكراهية النهي وإن كان مرادا كونا وهذا يضعف احتجاجه بأن الله قد ينهي عما يريد. وقد أجاب الرازي بقوله: لا نسلم أنها مكروهة، بل هي منهي عنها. ولكن هذا الجواب مخالف لإجماع المسلمين بل لما علم بالضرورة من الدين، والله تعالى يقول: كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا [الإسراء: ٣٨].الثالث: أن الرازي لما طولب بالفرق بين الطلب والإرادة ذكر وجهين ضعيفين، ذكرهما شيخ الإسلام وناقشهما.

ومع ذلك فإن شيخ الإسلام قد ذكر أن تفريق الأشاعرة بين الخبر والعلم ليس عندهم فيه أي دليل صحيح، بخلاف تفريقهم بين الأمر والنهي وبين الإرادة، بأن الله قد يأمر بما لا يريد، مع ما في هذا الدليل مما سبق بيانه.

وبما سبق من مناقشة أدلة الأشاعرة على الكلام النفسي، وما تلاه من اعتراض عليهم بأنه لا فرق بين الخبر والعلم، ولا بين الأمر والنهي والإرادة، ما داموا حصروا الكلام بأنه ما قام بالنفس فقط، فصفتا العلم والإرادة تقوما مقامه.

الرد عليهم في قولهم بقدم الكلام وأن الله لا يتكلم بمشيئته:

وهذا مبني - كما سبق - على نفيهم لقيام الصفات الاختيارية بالله، فقالوا بقدم الكلام ومنعوا أن يكون الله يتكلم إذا شاء متى شاء، ومذهب أهل السنة والجماعة إن

الله لم يزل متكلما إذا شاء، وأن كلام الله لآدم أو لموسى أو للملائكة، كل في وقت تكليمه ومناداته، أي أنه تعالى لم يناد موسى قبل خلقه ومجيئه عند الشجرة، وإن كانت صفة الكلام أزلية، وقد بنى أهل السنة مذهبهم على مقدمتين:

– على أن الأمور الاختيارية تقوم بالله. – وعلى أن كلام الله لا نهاية له كما قال تعالى: قُل لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا [الكهف: ١٠٩] وقوله: وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِن بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللهِ [لقمان: ٢٧].وقد ذكر السلف – توضيحا لمذهبهم، وتمييزا له عن مذهب الكلابية والأشعرية ومن اتبعهم – أن الله يوصف بالسكوت، وأنه إذا شاء تكلم وإذا شاء سكت، وكان من أشهر ما وقع في ذلك قصة ابن خزيمة مع الكلابية – وكان ممن اعتنق مذهبهم بعض تلامذته – فجرت فصول ذكرها الحاكم في تاريخ نيسابور، ونقلها وعلق عليها شيخ الإسلام، وأشار أبو إسماعيل الأنصاري إلى هذه القصة في مناقب أحمد بن حنبل، ومما قاله فيها: "وجاءت طائفة فقالت: لا يتكلم بعد ما تكلم، فيكون كلامه حادثا"، ثم قال بعد ذكره لموقف أبي بكر بن خزيمة من هؤلاء: "فطار لتلك الفتنة ذلك الإمام أبو بكر، فلم يزل يصيح بتشويهها، ويصنف في ردها كأنه منذر جيش، حتى دون في الدفاتر، وتمكن في السرائر ولقن في الكتاتيب، ونقش في المحاريب: إن الله متكلم، إن شاء الله تكلم وإن شاء سكت، فجزى الله ذلك الإمام وأولئك النفر الغر عن نصرة دينه وتوقير نبيه خيرا".ويلاحظ التنصيص على ألفاظ واضحة البيان في مخالفة مذهب الكلابية والأشعرية، ومن ذلك قول ابن خزيمة – كما قصته مع الكلابية –: "الذي أقول به إن القرآن كلام الله ووحيه وتنزيله غير مخلوق، ومن قال: إن القرآن أو شيئا منه، ومن وحيه وتنزيله مخلوق، أو يقول: إن الله لا يتكلم بعدما كان يتكلم به في

الأزل... فهو عندي جهمي يستتاب، فإن تاب وإلا ضربت عنقه".وذكر عن ابن خزيمة أيضا أنه قال: "زعم بعض جهلة هؤلاء الذين نبغوا في سنتنا هذه أن الله لا يكرر الكلام فهم لا يفهمون كتاب الله... ".ولهذا لما كان مذهب الأشاعرة بنفي ما يقوم بالله من الصفات الاختيارية بناء على نفي حلول الحوادث، ومن ثم منعوا أن يقال: إن الله يتكلم إذا شاء متى شاء كلاما قائما به، وإنه يتكلم شيئا بعد شيء - أجابهم شيخ الإسلام بقوله: "قلنا من أنكر هذا قبلكم من السلف والأئمة؟ ونصوص القرآن والسنة تتضمن ذلك مع صريح العقل، وهو قول لازم لجميع الطوائف.... ".

والنصوص الدالة على إثبات صفة الكلام لله - على وفق مذهب السلف - كثيرة جدا، بل إن فيها أن الله قد يوصف بالسكوت، ومن هذه الأدلة:١ - قوله تعالى: فَلَمَّا جَاءهَا نُودِيَ أَن بُورِكَ مَن فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا وَسُبْحَانَ اللهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ [النمل: ٨] وقوله: فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِي مِن شَاطِئِ الْوَادِي الأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَن يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ [القصص: ٣٠] وقوله: هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى إِذْ نَادَاهُ رَبُّهُ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى [النازعات: ١٥ - ١٦] وقال: فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِي يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا رَبُّكَ [طه: ١١ - ١٢]، قال شيخ الإسلام معلقا على هذه النصوص: "وفي هذا دليل على أنه حينئذ نودي، ولم يناد قبل ذلك، ولما فيها من معنى الظرف".٢ - ومن ذلك قوله تعالى: وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ مَاذَا أَجَبْتُمُ الْمُرْسَلِينَ [القصص: ٦٥]، وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَائِيَ الَّذِينَ كُنتُمْ تَزْعُمُونَ [القصص: ٧٤] فإنه وقت النداء بظرف محدود، فدل على أن النداء يقع في ذلك الحين دون غيره من الظروف، وجعل الظرف للنداء لا يسمع النداء إلا فيه".٣ - "ومثل هذا قوله تعالى: وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً [البقرة: ٣٠] وقوله: وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلاَئِكَةِ اسْجُدُواْ لآدَمَ [البقرة: ٣٤] وأمثال ذلك مما فيه توقيت بعض أقوال

الرب بوقت معين، فإن الكلابية ومن وافقهم من أصحاب الأئمة الأربعة يقولون: إنه لا يتكلم بمشيئته وقدرته، بل الكلام المعين لازم لذاته كلزوم الحياة لذاته".وهذه النصوص واضحة الدلالة في الرد عليهم، لأنه إذا كانت دالة على أن الله تكلم بالكلام المذكور، في ذلك الوقت، فكيف يقال إنه كان أزليا أبديا، وهل يمكن أن يقال أنه لم يزل ولا يزال قائلا يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللهُ، اسْجُدُواْ لآدَمَ، اهْبِطْ بِسَلاَمٍ مِّنَّا [هود: ٤٨]؟.٤ - أما الأحاديث في ذلك كثيرة، منها: قول النبي ﷺ لما صلى بهم صلاة الصبح بالحديبية: ((أتدرون ماذا قال ربكم الليلة؟ قالوا الله ورسوله أعلم، قال: أصبح من عبادي مؤمن بي وكافر..))، وحيث ((إذا قضى الله الأمر في السماء، ضربت الملائكة بأجنحتها خضعانا لقوله، كالسلسلة على صفوان، فإذا فزع عن قلوبهم قالوا: ماذا قال ربكم؟ قالوا للذي قال الحق وهو العلي الكبير...))، وفي لفظ آخر أكثر صراحة: ((إذا تكلم الله بالوحي سمع أهل السماء للسماء صلصلة كجر السلسلة على الصفا..))، فكيف يفسرون مثل هذه النصوص من الكتاب والسنة بأن المقصود من كلام الله لهم خلق إدراك لهم يسمعون به الكلام القديم ؟ ولا شك أن ذلك تأويل وتحريف للنصوص مثل تأويل بقية الصفات التي أولها النفاة ومن يوافقهم من هؤلاء.٥ - أما الأحاديث التي فيها ذكر السكوت، فمنها حديث: ((ما أحل الله في كتابه فهو حلال، وما حرم فهو حرام، وما سكت عنه فهو عفو...)) وحديث: ((إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، وحد حدودا فلا تعتدوها وحرم أشياء فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياء رحمة بكم غير نسيان فلا تبحثوا عنها)). قال شيخ الإسلام معلقا على هذه الأحاديث: "فثبت بالسنة والإجماع أن الله يوصف بالسكوت. لكن السكوت يكون تارة عن التكلم، وتارة عن إظهار الكلام وإعلامه، كما قال في الصحيحين عن أبي هريرة: ((يا رسول الله: أرأيتك سكوتك بين التكبير

والقراءة ماذا تقول؟ قال أقول: اللهم باعد بيني وبين خطاياي، كما باعدت بين المشرق والمغرب...)) إلى آخر الحديث، فقد أخبره أنه ساكت، وسأله ماذا تقول؟ فأخبره أنه يقول في حال سكوته، أي سكوته عن الجهر والإعلان. لكن هذان المعنيان المعروفان في السكوت، لا تصح على قول من يقول: إنه متكلم كما إنه عالم، لا يتكلم عند خطاب عباده بشيء، وإنما يخلق لهم إدراكا ليسمعوا كلامه القديم، سواء قيل: هو معنى مجرد، أو معنى وحروف، كما هو قول ابن كلاب والأشعري، ومن قال بذلك من الفقهاء وأهل الحديث والصوفية من الحنبلية وغيرهم، فهؤلاء إما أن يمنعوا السكوت – وهو المشهور من قولهم – أو يطلقوا لفظه ويفسروه بعدم خلق إدراك للخلق يسمعون به الكلام القديم، والنصوص تبهرهم، مثل قوله: إذا تكلم الله بالوحي... " والله تعالى فرق بين إيحائه وتكليمه كما في قوله تعالى: وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَاء حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاء [الشورى: ٥١]، وغيرها، وكذا تكليم عباده يوم القيامة، وغير ذلك من النصوص، وكلها تدل على تجديد تكليم من جهته تعالى. وقد حاول بعض الحنابلة – كالقاضي أبي يعلى وابن الزاغوني – أن يفسروا قول الإمام أحمد: "لم يزل الله متكلما إذا شاء" بما يوافق مذهبهم الكلابي، وقد ناقش شيخ الإسلام هذه المسألة وبين خطأ هؤلاء في تفسيرهم لكلام الإمام أحمد، مبينا أن تفسير هؤلاء – وغيرهم – للسكوت بأنه عدم خلق إدراك لغيره – غير معقول.

وجمهور الأشاعرة يمنعون من أن يوصف الله بالسكوت ويجعلون ذلك من حججهم على قولهم بأن كلام الله قديم، فإن لهم في ذلك حجتين:

"الحجة الأولى: أنه لو لم يكن الكلام قديما للزم أن يتصف في الأزل بضد من أضداده، إما السكوت وإما الخرس، ولو كان أحدهما قديما لامتنع زواله وامتنع ان

يكون متكلما فيما لا يزال، ولما ثبت أنه متكلم فيما لم يزل ثبت أنه لم يزل متكلما، وأيضا فالخرس آفة ينزه الله عنها. والحجة الثانية: أنه لو كان مخلوقا لكان قد خلق إما في نفسه، أو في غيره،، أو قائما بنفسه، والأول ممتنع، لأنه يلزم أن يكون محلا للحوادث والثاني باطل، لأنه يلزم أن يكون كلاما للمحل الذي خلق فيه، والثالث باطل لأن الكلام صفة والصفة لا تقوم بنفسها، فلما بطلت الأقسام الثلاثة تعين أنه قديم".والحجة الثانية هي الحجة المشهورة التي بنوا عليها مذهبهم في كلام الله وفي الصفات الاختيارية وهي مسألة حلول الحوادث التي منعوها.وهاتان الحجتان هما من حجج الأشاعرة القديمة جاءت على يد الأشعري. وتلقفها أتباعه من بعده. وقد ناقش شيخ الإسلام هاتين الحجتين بتفصيل ووضوح، وبين ما فيهما من حق وهو الدلالة على إثبات صفة الكلام لله وقدم نوعه، وما فيهما من باطل وهو الزعم بأنها تدل أن الله لا يتكلم بمشيئته وقدرته. ونقاش شيخ الإسلام لذلك طويل ومهم، ويمكن تلخيصه بما يلي:

أ- أما الحجة الأولى: للأشاعرة - وهي أن ضد الكلام الخرس والسكوت - وأن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده... فيقال فيها ما يلي:

١ - أن أصحابهم المتأخرين - كالرازي والآمدي - خالفوهم في هذا.

٢ - أن القاعدة الكلية التي ذكروها، وهي "أن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده - باطلة، لأن هذه لا يجوز أن تدعى إلا في حق الله خاصة، أما المخلوق فإنه إذا كان قابلا للشيء كان وجود القبول فيه من غيره وهو الله تعالى، وإحداث الله لذلك القبول لا يجوز أن يكون مقارنا للقابل، بل يجوز أن يتوقف على شروط يحدثها الله، وعلى موانع يزيلها، فوجود القبول هنا ليس منه (أي من المخلوق) فلم تكن ذاته كافية فيه، وأما الرب تعالى فلا يفتقر شيء من صفاته وأفعاله على غيره، بل هو الأحد

الصمد المستغني عما سواه..."، وقد شرح هذا بالنسبة لله فقال: "تقرير الحجة بأن يقال: لأن الرب تعالى إذا كان قابلا للاتصاف بشيء لم يخل منه أو من ضده، أو يقال: بأنه إذا كان قابلا للاتصاف بصفة كمال لزم وجودها له؛ لأن ما كان الرب قابلا له لم يتوقف وجوده له على غيره، فإن غيره لا يجعله لا متصفا ولا فاعلا، بل ذاته وحدها هي الموجبة لما كان قابلا له". وإذا تقررت هذه الحجة فإنها تكون دالة على قدم صفة الكلام، وأنه تعالى لم يزل متكلما، بل تكون دالة على قدم جميع صفاته، وأن ذاته مستلزمة لجميع صفات الكمال - مما لا نقص فيه بوجه من الوجوه - ومن ذلك صفة الكلام لأن من يتكلم أكمل ممن لا يتكلم. ويقرر شيخ الإسلام - هذه الحجة على وفق مذهب السلف فيقول: "يقال: إما أن يكون قادرا على الكلام أو غير قادر، فإن لم يكن قادرا فهو الأخرس، وإن كان قادرا ولم يتكلم فهو الساكت" ثم بين أن الكلابية لا يمكنهم أن يحتجوا بهذه الحجة لأن الكلام عندهم ليس بمقدور - ثم أكمل الحجة فقال: "لكن (هل) مدلولها قدم كلام معين بغير قدرته ومشيئته؟ أم مدلولها أنه لم يزل متكلما بمشيئته وقدرته؟ والأول قول الكلابية، والثاني قول السلف والأئمة وأهل الحديث والسنة، فيقال: مدلولها الثاني لا الأول؛ لأن إثبات كلام يقوم بذات المتكلم بدون مشيئته وقدرته غير معقول ولا معلوم، والحكم على الشيء فرع عن تصوره. فيقال للمحتج بها: لا أنت ولا أحد من العقلاء يتصور كلاما يقوم بذات المتكلم بدون مشيئته وقدرته، فكيف تثبت بالدليل المعقول شيئا لا يعقل؟ ".

وبهذا تكون هذه الحجة دليلا على إثبات صفة الكلام لله وقدم نوعه وأن الله يتكلم إذا شاء متى شاء خلافا للأشعرية.

٣ - أن دعوى أنه "لو لم يتصف بالكلام لاتصف بالخرس والسكوت إنما يعقل

في الكلام بالحروف والأصوات، فإن الحي إذا فقدها لم يكن متكلما فإما أن يكون قادرا على الكلام ولم يتكلم، وهو الساكت، وإما أن لا يكون قادرا عليه، وهو الأخرس. وإما ما يدعونه من "الكلام النفساني" فذاك لا يعقل أن من خلا عنه كان ساكتا أو أخرس، فلا يدل بتقدير ثبوته (على) أن الخالي عنه يجب أن يكون ساكتا أو أخرس"، وإذا كان الكلام النفساني الذي ادعوه غير متصور، فالسكوت والخرس إنما يتصور إذا تصور الكلام، وهؤلاء - في الكلام - يشبهون النصارى في الكلمة.

٤ - أن المعتزلة اعترضوا عليهم هنا ولم يستطيعوا أن يجيبوهم بجواب صحيح، وذلك أنهم قالوا للكلابية والأشعرية: القول في الكلام كالقول في الفعل، فإننا إذا كنا - نحن وأنتم - قد اتفقنا على أن الله تعالى لم يكن فاعلا في الأزل، ثم صار فاعلا، ولم نقل - لا نحن ولا أنتم - إنه كان في الأزل عاجزا أو ساكتا، فإذا كان لا يلزم من عدم فعله في الأزل أن يوصف بضده من العجز والسكوت، فكذلك يقال في صفة الكلام، إذا قيل: لم يكن متكلما - على مذهب المعتزلة - لا يوصف بضد الكلام وهو السكوت أو الخرس. ومناقشة الأشاعرة للمعتزلة هنا مناقشة ضعيفة ولهذا عدل بعض متأخري الأشعرية كالجويني إلى الحجة الثانية. أما السلف فلا يلزمهم اعتراض المعتزلة لأنهم يقولون الكلام كالفعل، وإن الله لم يزل خالقا فاعلا كما أنه لم يزل متكلما، كما سبق بيانه في مسألة حوادث لا أول لها.

ب- وأما الحجة الثانية: للأشاعرة وهي إنه لو كان مخلوقا لكان إما خلقه في نفسه أو في غيره أو لا في محل، والأول يلزم منه أن يكون محلا للحوادث وهو باطل، والثاني يلزم منه أن يكون صفة لذلك المحل وهو باطل، والثالث ممتنع لأن الصفة لا تقوم بنفسها - فشيخ الإسلام بين أن هذه الحجة - أيضا - صحيحة، ولكنها تدل على صحة مذهب السلف وفساد مذهب الكلابية والأشعرية، والمعتزلة.

أما مذهب المعتزلة فواضح فساده من جهة أنه لو خلقه في محل لكان صفة لذلك المحل، وإن كان الأشاعرة متناقضين هنا، لأنهم لم يطردوها ولذلك تسلط عليهم المعتزلة بأنهم يصفونه بأنه خالق ورازق ومحيي ومميت، وعادل محسن، من غير أن يقوم به شيء من هذه المعاني، بل يقوم بغيره، لأن الأشاعرة - كما سبق في مسألة حلول الحوادث - يقولون الخلق هو المخلوق، فكيف يقولون إن الله يوصف بأنه خالق ورازق من غير أن تقوم بالله صفة، وإنما المقصود ما يخلقه الله من الخلق والرزق - ولا يقولون إن الله متكلم، من غير أن تقوم به صفة الكلام والمقصود الكلام الذي خلقه في غيره؟ ولماذا لم يجعلوا هذا مثل هذا. وليس للأشاعرة جواب صحيح على هذا الاعتراض، وهو من التناقضات العديدة التي يزخر بها مذهب الأشاعرة. أما أهل السنة والسلف فإن الفعل عندهم غير المفعول، ويقولون إن الفعل يقوم به كالكلام. ومن ثم جعلوا هذه القاعدة حجة على الفريقين: المعتزلة والأشاعرة.أما الاحتمال الأول - وهو أنه لو خلقه في نفسه لكان محلا للحوادث - فأهل السنة والجمهور يمنعون أن يسمى كل حادث مخلوقا، بل كلام الله المحدث كما قال تعالى: مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ [الأنبياء: ٢]، لا يقال عنه إنه مخلوق، لأن الله يتكلم إذا شاء متى شاء بكلام بعد كلام، وكذا ما يقوم بذاته بقدرته ومشيئته، فهناك فرق بين هذه الصفات، وبين ما يكون بائنا عنه من المخلوقات، لأنها لابد لها من خلق، أما صفة الخلق أو الكلام أو غيرهما، القائم بذاته فإنه لا يفتقر إلى خلق، بل هو حصل بمجرد قدرته ومشيئته.ولذلك يرى شيخ الإسلام أن هذه الحجة لا داعي فيها لهذا الاحتمال - وهو أنه خلقه في نفسه - بل يقال: "لو خلقه لكان إما أن يخلقه في محل فيكون صفة له، أو يخلقه قائما بنفسه وكلاهما ممتنع، ولا يذكر فيها: إما خلقه في نفسه، لأن كونه مخلوقا يقتضي أن له خلقا، والخلق القائم به لو كان

مخلوقا لكان له خلق، فيلزم أن يكون كل خلق مخلوقا، فيكون الخلق مخلوقا بلا خلق وهو ممتنع".وهذا على أصل السلف والجمهور الذين لا يسمون كل محدث مخلوقا وأما من يجعل كل حادث مخلوقا، فيمكن أن يرد هذا الاحتمال - الأول - فيقال: إذا أحدثه فإما أن يحدثه في نفسه أو خارجا عن نفسه، أو لا في محل. والثاني والثالث ممتنعان بإطلاق. ويبقى الأول - وهو احتمال أن يحدثه في نفسه، والأشاعرة يمنعونه لبطلان حلول الحوادث عندهم، وأهل السنة يقولون به لأنهم يجوزون أن تقوم بالله الصفات الاختيارية، وإن سماها هؤلاء أو غيرهم حوادث - ومن ثم يرجع الكلام إلى ما سبق تفصيله في مسألة "حلول الحوادث".ولو قالوا - كما سبق مثاله في حججهم على نفي حلول الحوادث، مع مناقشته - لو قالوا هنا: الفرد من أفراد الكلام هل هو نقص أو كمال؟ فإن كان نقصا فهو ممتنع، وإن كان كمالا فهو ناقص قبله - فيقال لهم: "هو كمال وقت وجوده، ونقص قبل وجوده، مثل مناداته لموسى كانت كمالا لما جاء موسى، ولو ناداه قبل ذلك لكان نقصا، والله منزه عنه... ".وقد اعترف الرازي - أحد أئمة الأشاعرة - بأن حلول الحوادث لازم لجميع الطوائف فقال: "هل يعقل أن يكون محلا للحوادث؟ قالوا: إن قول لم يقل به أحد إلا الكرامية.

وأنا أقول: إن هذا قول قال به أكثر أرباب أهل المذاهب، أما الأشعرية: فإنهم يدعون الفرار من هذا القول إلا أنه لازم عليهم من وجوه.... ".ولما جاء إلى صفة الكلام، بين أنه ليس هناك فرق معقول بين الطلب والإرادة - وهذا رد على مسألة الكلام النفسي - كما سبق - ثم بين أن الذين زعموا أن هذا الكلام - النفسي - قديم - هو قول بعيد، وذكر أدلة كون هذا القول بعيدا - وهي أدلة إلزامية قوية - ثم ذكر أدلة من قال بقدمه ورد عليها.

هذا هو الرازي الذي يعتبرونه أعظم أئمتهم ومحققيهم يقول بما يدل على بطلان مذهب الأشاعرة، وصحة مذهب أهل السنة، في مسألة من أهم المسائل وأعظمها، وبها تميز المذهب الأشعري عن غيره. وإذا كان الرازي قد يتناقض في هذا الباب - فتارة يوافق الأشاعرة وتارة يرد عليهم - فإن غير الرازي كأبي حامد الإسفراييني، وأبي محمد الجويني - والد إمام الحرمين - وغيرهما كانوا يخالفون الأشاعرة ويقولون إن مذهب الشافعي والإمام أحمد وسائر علماء الأمصار مخالف لما عليه هؤلاء الأشاعرة في كلام الله.

الرد على الأشاعرة في قولهم: إن كلام الله معنى واحد:

وقولهم: هو الأمر بكل مأمور والخبر عن كل مخبر، إن عبر عنه بالعربية كان قرآنا، وإن عبر عنه بالعبرية كان توراة، وإن عبر عنه بالسريانية كان إنجيلا، وقولهم إن الأمر والنهي صفات للكلام، لا أنواع له، ولذلك فلا فرق بين القرآن والتوراة، ولا بين آية وآية أخرى دلت على معنى مختلف.

وهذا من أعجب ما في مذهب الأشاعرة وأشده غرابة، حيث إنه مخالف لبدائه العقول، ولواقع الأمر أيضا، ولا شك أن أعلام الأشاعرة - وفيهم الأئمة والقضاة والفقهاء - لم يكونوا ليقبلوا الإقرار بمثل هذا لولا أن هناك أصولا عقلية سلموها تسلطت على رؤوسهم ورقابهم لم يستطيعوا منها فكاكا ولا لها دفعا. فأصبحوا يسلمون بمثل هذه الأقوال المخالفة للعقل والنقل والفطر، ويبحثون لها عن تعليلات وتبريرات وتخريجات لا تغني شيئا. ولذلك اعترف بعض أعلامهم بما في المذهب الأشعري من إشكالات، حتى قال العز بن عبدالسلام لما سئل في مسألة القرآن: "كيف يعقل شيء واحد هو أمر ونهي وخبر واستخبار؟ فقال أبو محمد: ما هذا بأول إشكال ورد على مذهب الأشعري". وسترد أمثلة أخرى إن شاء الله تعالى.

ومناقشة قول الأشاعرة - في زعمهم أن كلام الله معنى واحد - واضحة جدا، ويمكن إجمال ردود شيخ الإسلام عليهم في ذلك بما يلي:

١ - أن هذا القول انفردوا به عن سائر الفرق، كما ذكره الرازي، سواء قالوا - كما هو قول جمهورهم - إنه معنى واحد، أو قالوا إنه خمسة معان، كما هو قول بعضهم.

فالذين قالوا هو معنى واحد قالوا: ذلك المعنى هو معنى كل أمرٍ أمر الله به، سواء كان أمر لتكوين، أو أمر تشريع، وسواء أمرا ورد في القرآن أو ورد في التوراة، وكذلك هو معنى كل نهي نهى الله عنه، وهو معنى كل خبر أخبر الله به. والذين قالوا إنه خمسة معان يقولون الأمر الواحد هو الأمر بالصلاة والزكاة، والحج، والسبت - الذي لليهود - وهو الأمر بالناسخ والمنسوخ، وبالأقوال وبالأفعال، وبالعربي والعبراني، كل ذلك أمر واحد، ومثله النهي ومثله الخبر، حيث يقولون: إن ما أخبر الله به في آية الكرسي وسورة الإخلاص، وقصص الأنبياء والكفار، وصفة الجنة والنار، كل ذلك خبر واحد.يقول شيخ الإسلام معلقا على هذا: "ومن المعلوم أن مجرد تصور هذا القول يوجب العلم الضروري بفساده، كما اتفق على ذلك سائر العقلاء، فإن أظهر المعارف أن الأمر ليس هو الخبر، وأن الأمر بالسبت هو الأمر بالحج، وأن الخبر عن الله ليس هو الخبر عن الشيطان الرجيم"، ولا شك أيضا أن معنى آية الكرسي ليس هو معنى آية الدين، كما أن معاني قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ [الإخلاص: ١] ليست هي معاني تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ [المسد: ١].وكذلك أيضا فإن "المعاني التي أخبر الله بها في القرآن في قصة بدر وأحد والخندق، ونحو ذلك لم ينزلها الله على لسان موسى بن عمران، كما لم ينزل على محمد تحريم السبت، ولا الأمر بقتال عباد العجل فكيف يكون كلام الله معنى واحدا".ومن المعلوم أن التوراة إذا عربت لم تكن هي القرآن، كما أن آية الكرسي ليست معنى آية الدين. وهذا واضح جدا، ويلاحظ أن الأشاعرة

يلتزمون هذه اللوازم الفاسدة فيقولون: إن كلام الله معنى واحد، فلا يفرقون بين آية الدين وآية الكرسي، ولا بين القرآن والتوراة، بل كل ذلك معنى واحد لا يتبعض ولا يتجزأ، ولا يتكلم الله بشيء منه دون شيء إلا على معنى خلق إدراك للخلق فقط - كما سبق -. بل إن شيخ الإسلام يرى أنه يلزم على قولهم أن تكون الحقائق الموجودة كالملائكة والجن، والجنة والنار - شيئا واحدا، لأن معاني الكلام تتبع الحقائق الخارجة، وهذا لازم لا محيد لهم عنه.

٢ - يقال للأشاعرة: موسى لما كلمه الله، فأهم كلامه كله أو بعضه؟ إن قلتم: كله، فقد صار موسى يعلم علم الله، وهذا من أعظم الباطل، وإن قلتم بعضه: فقد تبعض كلام الله وأنتم تقولون: إنه لا يتبعض. وفي هذا إبطال لقولكم. وأيضا فإن الله فضل موسى بالتكليم على غيره ممن أوحى إليهم، كما فرق تعالى بين التكليم والوحي، وهذا يدل على أن الكلام ليس معنى واحدا، لأنه - حينئذ - لا يكون هناك فرق بين التكليم الذي خص به موسى، والوحي العام الذي يكون لغيره. وهذا بين. وكذلك قولهم إن القرآن عبارة عن كلام الله، فإن كان عبارة عن كلام الله كله فهو باطل، وإن كان عبارة عن بعضه فهو مبطل لقولكم.

٣ - إلزامهم أن يقولوا في الصفات ما قالوه في الكلام، وبالعكس، وذلك أنه إذا جاز أن يجعلوا الحقائق المتنوعة - كآية الدين، وآية الكرسي، وقصة موسى، وقصة نوح، والأمر بالصلاة، والأمر بالسبت، والنهي عن الزنا وعن الربا، والقرآن والتوراة، والإنجيل - شيئا واحدا، فيلزمهم أن يجوزوا أن يكون العلم والقدرة والكلام والسمع والبصر والحياة والإرادة، صفة واحدة، أو أن يقولوا في الكلام ما يقولونه في الصفات من أن العلم غير القدرة والإرادة غير الحياة، وإن كانت صفات قائمة بالله تعالى. وقد أسهب شيخ الإسلام في شرح هذا الإلزام وبين أنه لا محيد للأشاعرة

عنه، وأن أئمتهم اعترفوا به.وممن اعترف بذلك الآمدي، حيث قال بعد أن ذكر هذا الاعتراف - وهو الإلزام بالصفات - وذكر جواب أصحابه الأشاعرة عنه - قال معلقا على جواب شيوخه: "وفيه نظر"، ثم قال: "والحق أن ما أوردوه من الإشكال على القول باتحاد الكلام وعود الاختلاف إلى التعلقات والمتعلقات مشكل، وعسى أن يكون عند غيري حله، ولعسر جوابه فر بعض أصحابنا إلى القول بأن كلام الله القائم بذاته خمس صفات مختلفة، وهي الأمر والنهي والخبر والاستخبار والنداء".وقد علق شيخ الإسلام على كلام الآمدي بأن القول بأن الكلام خمس صفات أو سبع أو تسع أو غير ذلك من العدد لا يزيل ما تقدم من الأمور الموجبة لتعدد الكلام.ولشيخ الإسلام مناقشات متنوعة لهذا الإلزام وبيان تناقضهم من وجوه عديدة. وقياسهم لوحدة الكلام بوحدة المتكلم مردود أيضا من وجوه عديدة.٤ - وهناك إلزام آخر لهم، وهو أنه يقال لهم ما يقولون هم لمن قال إن القرآن حروف وأصوات قديمة أزلية، وإن الباء ليست قبل السين، وهكذا، وقد نقل شيخ الإسلام نصا مهما للباقلاني من كتابه - (النقض) - رد فيه على هؤلاء، ثم قال: "هذا بعينه وارد عليك فيما أثبته من المعاني، وهو المعنى القائم بالذات، فإن الذي نعلمه بالضرورة في الحروف نعلم نظيره بالضرورة في المعاني، فالمتكلم منا إذا تكلم ببسم الله الرحمن الرحيم، فهو بالضرورة ينطق بالاسم الأول لفظا ومعنى، قبل الثاني، فيقال في هذه المعاني نظير ما قاله في الحروف... ".ولشيخ الإسلام في (درء التعارض) مناقشة أخرى مماثلة، فإن من قال باجتماع المعاني يلزمه ما يلزم من قال باجتماع الحروف وعدم تعاقبها.

٥ - أن النصوص قد وردت بما يدل على تعدد الكلام وبطلان قول من زعم أنه معنى واحد، ومنها:

أ- الآيات الواردة بأن الله كلمات، ومنها قوله تعالى: وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا

وَعَدْلًا لاَّ مُبَدِّلِ لِكَلِمَاتِهِ [الأنعام: ١١٥] وقوله: مَّا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللهِ [لقمان: ٢٧] وقوله: يُحِقَّ الحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ [الأنفال: ٧] وغيرها كثير جدا.

ب- كما وردت أحاديث كثيرة، فيها الاستعادة بكلمات الله التامات. ج- ومنها ما ورد عن النبي ﷺ أنه قال: ((إن الله جزأ القرآن ثلاثة أجزاء، فجعل قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ جزءا من أجزاء القرآن)).فكيف يقال – مع هذه النصوص – إن كلام الله لا يكون إلا معنى واحدا؟ ٦ – أن الأدلة دلت على أن القرآن بعضه أفضل من بعض وهذا أصح القولين لأهل السنة. وهذا يدل على أن كلام الله ليس معنى واحد. ولشيخ الإسلام مناقشات مطولة في هذا الموضوع.٧ – ما في كلام هؤلاء من شبه بأقوال النصارى. وهذا يدل على بطلانه.٨ – أن أئمة الاشاعرة اعترفوا بفساد قول ابن كلاب والأشعري في كلام الله، ومن هؤلاء: أبو حامد الإسفراييني، وأبو محمد الجويني، وأبو الحسن الكرجي، والعز بن عبدالسلام وغيرهم، والإسفراييني كانت له مواقف مشهورة في الإنكار على الباقلاني وأقواله في كلام الله.وقد حاول الرازي أن يستدل لمذهب الأشاعرة في كلام الله وأنه بمعنى واحد بصفة العلم وأن علم الله لا نهاية له وهو واحد، ولكن شيخ الإسلام رد عليه من كلامه، وبين بطلان كلامه وتناقضه.

المسألة الثالثة: هل كلام الله بحرف وصوت؟.

اتفق الأشاعرة على أن كلام الله تعالى ليس بحرف ولا صوت، ولهم شبهات وهي: المشبهة الأولى: قالوا إن الحروف متعاقبة يعقب بعضها بعضًا وكذلك الأصوات، فلو كان كلام الله بحرف وصوت لكان حادثًا، والله منزه عن الحوادث، فلزم أن يكون كلامه بلا حرف ولا صوت.

والجواب:

١ – تعارض الأشاعرة هنا بما سبق أن أورد عليهم في صفات الأفعال إذ يلزمهم

القول بقيام الصفات الاختيارية بذات الباري وهم يسمون مثل هذا بحلول الحوادث. ووجه الإلزام أنه ما من شك أن كل مخلوق فهو كائن في وقت مخصوص بعد أن لم يكن فيقال عندئذ: ما الذي أوجب حدوثه في ذلك الوقت المخصوص؟ فإن قالوا الإرادة الأزلية هي التي خصصت ذلك! فيقال لهم: إن الإرادة صالحة لذلك أزلًا، فما من وقت يقدر إلا والإرادة صالحة للإيجاد فيه، قالوا: إن الإرادة وإن كانت صالحة أزلًا للتخصيص إلا أنها تعلقت تنجيزيًا في وقت مخصوص بذلك المخلوق المراد. فيقال لهم: هذا التعلق إن كان شيئًا عدميًا فهو ليس بشيء، فلم يحدث شيء إذا، فيلزم عدم وجود شيء أصلًا، وإن كان التعلق وجوديًا فهذا هو الفعل الاختياري الذي فررتم منه، فصح إذا أن الله يفعل ما شاء متى ما شاء - فإذا ثبت هذا كان لا محذور من وجود التعاقب في الكلام.٢ - ثم إن قولهم: يلزم من القول: بالتعاقب الحدوث، وأن كل حادث فهو مخلوق، فقول لا يسلم فيهم، إذ هذا الكلام مبني على القياس الشمولي - وهو لا يجوز في المطالب الإلهية - فإنه وإن ثبت تعاقب في الكلام لكن لا يلزم ثبوت المساواة والمماثلة - بدليل "أن الله سبحانه وتعالى يتولى الحساب بين خلقه يوم القيامة في حالة واحدة، وعند كل واحد منهم أن المخاطب في الحال هو وحده" فثبت من هذا عدم تحقق المماثلة.

٣ - وإيرادهم الذي ذكروه هو خلاف مجرد للأدلة الكثيرة كقوله تعالى: إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ [يس: ٨٢] ففي هذه الآية إثبات تعلق الكلام بالمشيئة. وعلقه بإذا الدالة على المستقبل. الشبهة الثانية: قالوا إن الحروف تحتاج إلى مخارج: الحلق واللسان والشفة، ولابد من اصطكاك الهواء بالمخارج ونحو ذلك ليحدث الصوت، وهذه صفات الخلق لا صفات الخالق، فوجب تنزيه الله عنها. والجواب: قولهم إنه لا يعقل حرف ولا صوت إلا بمخارج منقوض بتكلم السموات

والأرض: قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ [فصلت: ١١] وتكلم الجوارح: أَنطَقَنَا اللهُ الَّذِي أَنطَقَ كُلَّ شَيْءٍ [فصلت: ٢١]. إلى غير ذلك مما تواتر نقله، فإذا بطلت هذه المقدمة فسدت النتيجة.

ويجاب عليهم ثانيًا: بأن هذا قياس للخالق على المخلوق - وهو ممنوع - كما قال الله تعالى: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ [الشورى: ١١].

ويلزمهم على قولهم هذا ما أورده عليهم المعتزلة من أنه يلزم من إثبات صفة البصر إثبات ما للخلق من الحدقة وغيرها، وهم لا يسلمون بلزوم هذا الاشتراك فلزمهم كذلك. الشبهة الثالثة: قالوا: إذا قلتم إن الحروف والأصوات قديمة لزم أن يكون كل كلام قديمًا كذلك، وإذا قلتم إنها حادثة رجع الكلام إلى ما قلناه أولًا، وإذا قلتم إن كلام الله بحروف وأصوات قديمة وأن الخلق يتكلمون بحرف وصوت حادث لزم أن يكون ما في المصحف ليس كلامًا لله لأنه مكتوب بحروف حادثة، وإذا قرئ فبصوت حادث كذلك.

الجواب: لا يلزم إذا قلنا إن صوت الباري وحروفه غير مخلوقة أن تكون كل الأصوات والحروف غير مخلوقة، لأن الصوت الذي يحصل به إنشاء الكلام ليس مثل الصوت الذي يحصل به أداؤه وتبليغه - يوضحه الآتي: لو أن شخصًا أنشد شعرًا لأحد فحول الشعراء كلبيد مثلًا: فإنه يقال: إن الشعر شعر لبيد، الذي تكلم به بصوته، إلا أن هذا الشخص أداه بصوته، وهو فعله، وليس صوت هذا الشخص هو صوت لبيد وهذا معلوم ضرورة - فإذا علم هذا الفرق بين المخلوقين، فأولى أن يكون هذا الفرق بين الخالق والمخلوق ثابتًا، وما قيل في الصوت يقال في الحرف. ولا يجوز إطلاق القول بأن الحروف قديمة، ذلك لأن الحروف صفة للكلام، فهي وإن كانت واحدة بالنوع إلا أن أعيانها ليست كذلك، والكلام إذا أطلق لا يكون إلا بحرف

وصوت، فكلام الله ما قام به وهو ليس مخلوقًا، ففي هذه الحالة لا تكون الحروف مخلوقة. وأما كلام الخلق فهو ما قام بهم وهو مخلوق، إذ هو صفة لهم فحروفهم وأصواتهم إذًا مخلوقة. وأما قولهم إن المصحف مكتوب بحروف حادثة وإذا قرئ فبصوت حادث فيلزم أن يكون ما في المصحف ليس كلامًا لله فجوابه: إن الحروف تطلق ويراد بها الصوت المقطع، وقد يراد بها المداد أو شكله.

ولا شك أن المداد مخلوق وشكله كذلك إذ هو فعل الإنسان، ولكن لا يلزم من هذا أن يكون ما في المصحف ليس كلامًا لله - يوضحه: أن الأشياء إما أعيان قائمة بذاتها، أو أشياء قائمة بالأعيان، فالأشياء القائمة بنفسها - وهي الأعيان كالسماء - لها أربع مراتب: وجودها الخارجي بنفسها، ووجودها الذهني، ووجودها اللفظي اللساني، ووجودها الرسمي الكتابي، ولاشك أن كل مرتبة تختلف عن الأخرى. أما الأشياء التي لا تكون قائمة بنفسها وإنما تقوم بغيرها - فهذه قد تكون لها المراتب الأربع المذكورة سابقًا كالألوان، وقد تكون لها ثلاث مراتب فقط كالكلام فله وجود خارجي: وهو ما قام باللسان، ووجود ذهني هو ما قام بالقلب، ووجود رسمي هو ما ظهر بالكتابة. وعليه فإن المرتبة اللفظية للكلام هي المرتبة الخارجية عينها ولذلك فإن كلام الله غير مخلوق حيث ما تصرف، فإذا كتب كان هو كلامه، وأما الحبر والمداد وشكله فمخلوق، وإذا قرئ فسمع كان المسموع كلامه مسموعًا من المبلغ عنه لا مسموعًا من الله.

ثم فيما يلي أربعة إلزامات على الأشاعرة في قولهم إن كلام الله بلا حرف وصوت موجهة إليهم بطريقة السؤال:-

الإلزام الأول: إذا كان الكلام نفسيًا بلا حرف ولا صوت فما الذي سمعه موسى عليه السلام؟ أجابوا: بأن الله أزال عنه الحجاب وأسمعه الكلام القديم ثم أعاد

الحجاب. وهذا القول صريح منهم بأن الله تعالى لا يتكلم، وإنما الذي فعله هو رفع الحجاب، ورفع الحجاب ليس تكليمًا، وقد أكد الله أنه تكلم فقال: وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيمًا [النساء: ١٦٤] فأكد قوله بالمصدر ليفيد الحقيقة. ثم إنه يقال لهم ما شفيتم عليلًا إذ فررتم من الحقيقة وهي هل يمكن سماع غير الأصوات؟ وهنا اضطربوا فالتزام الغزالي: أنه سمعه بلا حرف ولا صوت كما أنه يرى في الآخرة بلا كم ولا كيف، وهذه الموازنة غلط بين إذ هو قد أثبت رؤية ذاته ولم يلتزم أن تكون ذاته ذات كم وكيف فكان عليه أن يثبت صوتًا لا يشبه أصوات الخلق كما وازن، وإلا فلا فائدة في موازنته ولا مناسبة. مع أن استعماله لتلك العبارات لم يكن معروفًا عند السلف - وأيضًا فإنه لم يأت ببرهان يفيد أنه يمكن سماع غير الأصوات فلجأ إلى أن ذلك عن طريق خرق العادة - ولم يأت ببرهان على ما ادعاه - بل ناقض صريح الآية في تكليم الله تعالى لموسى عليه السلام كما تقدم قريبًا. والتزم الإسفراييني أن موسى عليه السلام سمع صوتًا تولى الباري خلقه من غير كسب للعباد؟ قلت: وهذا رجوع صريح لمذهب المعتزلة. ولهم قول ثالث: وهو أنه سمعه بصوت من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة. ولم يبينوا هل الصوت الذي سمعه هو صوت الباري أو لا؟ والذي يظهر أنهم لا يثبتونه صوتًا للباري لأنهم اتفقوا على أن كلامه نفسي فقط والفرق بين هذا القول والقول الثاني: هو أن القول الثاني: خص الصوت المخلوق بجهة معينة، والقول الثالث: لم يخص الصوت المخلوق بجهة معينة، وهذا كله محض افتراء وتمويه والتزام للجهالة إذ القول الثالث مآله إلى أن الكلام لم يقم بمتكلم أصلًا، وهو مع ذلك مناقض للآية في تحديد جهة الكلام التي سمع منها موسى عليه السلام كلام الله بلا واسطة، قال تعالى: نُودِي مِن شَاطِئِ الْوَادِي الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ [القصص: ٣٠].

الإلزام الثاني: وهو إذا كان الكلام نفسيًا فقط بلا حرف ولا صوت، فما الفرق بين مراتب الوحي الثلاث؟ وبتعبير أوضح، ما مزية موسى عليه السلام الذي اصطفاه الله بكلامه على من سمع الوحي بواسطة الملك أو كان إلهامًا؟ وليس لهم جواب يشفي في هذا الموضوع - فغاية ما قالوه هو قول الباقلاني: "إن الله تعالى يسمع كلامه لخلقه على ثلاث مراتب: تارة يسمع من شاء كلامه بغير واسطة لكن من وراء حجاب - ونعني بالحجاب للخلق لا للحق - كموسى عليه السلام، أسمعه كلامه بلا واسطة لكن حجبه عن النظر إليه، وتارة يسمع كلامه من شاء بواسطة مع عدم النظر والرؤية أيضًا من ملك أو رسول أو قارئ... وتارة يسمع كلامه من شاء من الخلق بغير واسطة ولا حجاب كتكليمه لنبينا عليه السلام ليلة المعراج... ".

وهذا كله مع التزامه بنفي الحرف والصوت، فظهر أن تقسيمه السابق لم يفد شيئًا.

الإلزام الثالث: إذا كان الكلام نفسيًا بلا حرف ولا صوت، وإنما هو شيء قديم، فما الفرق بينه وبين الإرادة والعلم؟ وليس لهم إلا أن يقولوا: إن تعلق الكلام تعلق دلالة، وتعلق العلم تعلق انكشاف، وتعلق الإرادة تعلق تخصيص بالمراد، وأيضاً فإن دليل الكلام السمعي والإرادة والعلم عقلي، وإن المعنى لغة لكل واحدة يختلف عن الأخرى.

والجواب:

إنه إذا رجعتم إلى اللغة لزمكم أن تثبتوا الصفات كما دل على ذلك الوضع اللغوي، ففي اللغة لا يفهم متكلم إلا من قام به الكلام وتكلم به حقيقة، وإن كانت الحقائق تختلف بين الخالق والمخلوق.

والتفريق بين الصفات من حيث نوع الدليل فيه اضطراب واضح، إذ أنه لا يمكن

إقامة الدليل على شيء معين إلا بعد تصور ذلك الشيء المعين، وأن الدليل يدل عليه. وهم لم يتصوروا شيئًا من ذلك على وجهه سوى أنهم قالوا: إن تعلق الكلام تعلق دلالة، ولم يلتزموا هذا في تعريف الكلام بأنه يكون بحرف وصوت فأين الدلالة؟ وسيأتي إلزام خطير في المقصد الرابع - الإلزام الثالث منه - إن شاء الله تعالى. الإلزام الرابع: إذا كان الكلام بلا حرف ولا صوت يقوم بالمتكلم، فما المراد بالخرس؟.أجابوا بأن الخرس آفة باطنية تمنع من الكلام النفسي.وهذا الجواب في غاية السقوط، فهم لم يعرفوا الخرس كما هو في اللغة ويلزمهم على هذا أن يقولوا إن الأخرس متكلم، لأنه لاشك متصور للكلام إلا أنه قامت به آفة فلم يتكلم كلامًا مسموعًا - وفي هذا قلب واضح للحقائق اللغوية والشرعية.وكل هذا التزموه لاختراعهم قولًا لم يسبقوا إليه قط لا من السلف ولا من المبتدعة قبلهم، وفي هذا يقول الإمام الحافظ أبو نصر السجزي: "لم يكن خلاف بين الخلق على اختلاف نحلهم من أول الزمان إلى الوقت الذي ظهر فيه ابن كلاب والقلانسي والصالحي والأشعري وأقرانهم... في أن الكلام لا يكون إلا حرفًا وصوتًا ذا تأليف واتساق وإن اختلفت به اللغات".وقد نقل الشهرستاني قولًا قريبًا من هذا ولم يتعقبه بشيء - مما يدل أنه قد أقر بخرق الأشاعرة للإجماع.

المسألة الرابعة: القرآن العربي كلام الله وغير مخلوق.

مذهب السلف في كلام الله تعالى، وفي القرآن، وأنه كلام الله غير مخلوق، واضح تمام الوضوح، وردودهم على المعتزلة في ذلك مشهورة، أكثر من أن تحصر. كما أنه قد اشتهر عنهم قولهم إن القرآن كلام الله، منه بدأ وإليه يعود، ومعناه أن الله هو المتكلم به، فمنه بدأ، لا من بعض المخلوقات، وإليه يعود في آخر الزمان حين يرفع من المصاحف والصدور.

فلما جاءت الكلابية والأشعرية وابتدعوا في كلام الله ما ابتدعوا، كان مذهبهم الذي تمسكوا به: أن كلام الله إنما هو معنى قائم بذاته وأن حروف القرآن ليست من كلام الله.

ولكن الأئمة من هؤلاء كابن كلاب والأشعري كانوا يقولون - مع ذلك ومع قولهم إن القرآن حكاية أو عبارة عن كلام الله -: إن القرآن محفوظ بالقلوب حقيقة، متلو بالألسن حقيقة، مكتوب في المصاحف حقيقة، ومن ثم كانوا يعترفون بأن هذا القرآن كلام الله، ويحترمونه.

فجاء بعد ذلك أقوام - من أتباعهم - فقالوا - في القرآن إنه "معنى قائم بذات الله فقط، وأن الحروف ليست من كلام الله، بل خلقها الله في الهواء، أو صنفها جبريل، أو محمد، فضموا إلى ذلك، أن المصحف ليس فيه إلا مداد وورق، وأعرضوا عما قاله سلفهم من أن ذلك دليل على كلام الله فيجب احترامه - لما رأوا أن مجرد كونه دليلا لا يوجب الاحترام، كالدليل على الخالق المتكلم بالكلام؛ فإن الموجودات كلها أدلة عليه، ولا يجب احترامها، فصار هؤلاء يمتهنون المصحف حتى يدوسوه بأرجلهم، ومنهم من يكتب أسماء الله بالعذرة، اسقاطا لحرمة ما كتب في المصاحف والورق من أسماء الله وآياته.

وقد اتفق المسلمون على أن من استخف بالمصحف، مثل أن يلقيه في الحش أو يركضه برجله، إهانة له، أنه كافر مباح الدم. فالبدع تكون في أولها شبرا، ثم تكثر في الأتباع حتى تصير أذراعا وأميالا وفراسخ".

ولاشك أن هذا الغلو والكفر الذي وقع فيه هؤلاء لا يرتضيه جمهور الأشاعرة، ولكن التعصب في بعض الأوقات قد يجر بعض الناس إلى مواقف وأقوال لا تليق، إظهارا لمذهبهم، وإبرازا لقناعتهم به. والأشعري يطلق على القرآن أنه كلام الله،

ولكنه يقول إنه القرآن العربي مخلوق، خلقه الله في الهواء أو الجسم. وأما إطلاق أن هذا القرآن العربي كلام جبريل عليه السلام أو محمد ﷺ، فقد جاء من المنتسبين إليه ولم يكن قولا للأشعري. ثم إن ابن كلاب كان يقول بأن القرآن حكاية عن كلام الله، فلما جاء الأشعري زاد فيه قليلا وقال: لا يجوز أن يقال إنه حكاية، لأن الحكاية قد تكون مطابقة للمحكي، كما يقال: حكى فلان الكلام بلفظه وهذا يناسب قول المعتزلة. والقرآن العربي ليس مطابقا لكلام الله القائم بنفسه، ومن ثم فالأولى عنده - أي عند الأشعري - أن يقال: هو عبارة عن كلام الله، لأن الكلام ليس من جنس العبارة.

ويلاحظ مما سبق تطور أقوال الكلابية والأشعرية في القرآن:

- فالأولون كانوا يحترمونه، ثم خف احترامهم له إلى حد الامتهان، عند بعضهم.

- والأولون كانوا يطلقون أن القرآن كلام الله، وأنه مخلوق خلقه الله في الهواء أو في الجسم، فجاء المتأخرون ليقولوا - صراحة - هو كلام جبريل أو محمد.

- كما أن التطور من التعبير بالحكاية إلى العبارة، فيه ما فيه، وإن كان كل منهما باطلا. والذي استقر عليه المذهب الأشعري، وقال به جمهورهم أن القرآن العربي مخلوق، وليس هو كلام الله - مع اختلاف فيما بينهم في بعض التفاصيل - وهم قالوا هذا بناء على مذهبهم في الكلام النفسي الذي يقوم بالله ولا ينفصل عنه، بل هو - على زعمهم - لازم له أزلا وأبدا.

والأشاعرة - مع قولهم بالكلام النفسي - وإن كانوا يوافقون أهل السنة في الرد على المعتزلة، إلا أنهم يخالفون مذهب السلف - في مسألة القرآن - في أمرين مهمين:

أحدهما: قولهم إن نصف القرآن من كلام الله، والنصف الآخر ليس كلام الله

عندهم، أي أن المعنى كلام الله أما القرآن العربي فليس كلام الله، وإنما خلقه الله في الهواء أو في اللوح المحفوظ، أو أحدثه جبريل، أو محمد ﷺ. ومعنى ذلك أنهم في هذا النصف العربي موافقون لمذهب المعتزلة، لكن المعتزلة يقولون هو كلام الله، وهو مخلوق، وهؤلاء يقولون: هو مخلوق وليس كلام الله. وكل منهم وقع في البدعة. والثاني: قولهم إن القرآن المنزل إلى الأرض ليس هو كلام الله، فما نزل به جبريل من المعنى واللفظ، وما بلغه محمد ﷺ لأمته من المعنى واللفظ ليس هو كلام الله، لا حروفه ولا معانيه، بل هو مخلوق عندهم، وإنما يقولون: هو عبارة عن كلام الله القائم بالنفس، لأن العبارة لا تشبه المعبر عنه.

هذه خلاصة مذهب الأشاعرة في القرآن، كما عرضها شيخ الإسلام، ولعل تصورها، مع ما سبق من مناقشات لأقوالهم في الكلام النفسي، وفي قولهم إنه معنى واحد - كاف في بيان بطلانها، ومع ذلك فقد رد عليهم شيخ الإسلام، ويمكن بيان مناقشته لهم من خلال ما يلي:

١ - لا شك أن قول الأشاعرة في القرآن العربي قد بنوه على أن الكلام عندهم معنى قائم بالنفس، قديم أزلي، لا يتعلق بمشيئة الله وقدرته، وأنه ليس بحرف ولا صوت، لذلك قالوا في هذا القرآن الذي يتلى إنه مخلوق، خلقه الله في الهواء أو في اللوح المحفوظ، أو إنه أحدثه جبريل أو محمد ﷺ، وليس هو كلام الله. ولاشك أن الأساس الذي بنوا عليه مذهبهم هذا باطل - كما سبق بيانه -:

- فالكلام هو اللفظ والمعنى، ولا يسمى كلاما مادام قائما بالنفس.

- كما أن النصوص دلت على أن الله يتكلم بمشيئته وقدرته، وأن كلامه مثل فعله، وهذا ثابت لله وإن سماه هؤلاء حلولا.

وإذا تبين بطلان هذه الأسس التي بنوا عليها مذهبهم، علم أن قولهم في القرآن

مخالف لنصوص الكتاب والسنة وإجماع السلف والأئمة.

٢ - أما احتجاجهم على أن القرآن من جبريل أو محمد بقوله تعالى: إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ [الحاقة: ٤٠، التكوير: ١٩] - والرسول في آية الحاقة هو محمد ﷺ، وفي آية التكوير هو جبريل عليه السلام - فهو احتجاج غريب، خاصة وأن النصوص الأخرى واضحة الدلالة في أنه منزل من عند الله وأنه كلام الله. وقد رد عليهم شيخ الإسلام في استدلالهم بما يلي: أ- أنه: "أضافه إلى الرسول من البشر تارة، وإلى الرسول من الملائكة تارة، باسم "الرسول"، ولم يقل: إنه لقول ملك، ولا نبي؛ لأن لفظ الرسول يبين أنه مبلغ عن غيره، لا منشئ له من عنده وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ [النور: ٥٤، العنكبوت: ١٨]، فكان قوله: إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ بمنزلة قوله: لتبليغ رسول، أو مبلغ من رسول كريم، أو جاء به رسول كريم، وليس معناه أنه أنشأه أو أحدثه أو أنشأ شيئا منه وأحدثه رسول كريم، إذ لو كان منشئا لم يكن رسولا فيما أنشأه وابتدأه، وإنما يكون رسولا فيما بلغه وأداه، ومعلوم أن الضمير عائد إلى القرآن مطلقا"

.ب- "وأيضا فلو كان أحد الرسولين أنشأ حروفه ونظمه امتنع أن يكون الرسول الآخر هو المنشئ المؤلف لها، فبطل أن تكون إضافته إلى الرسول لأجل إحداث لفظه ونظمه".ولو صح قول هؤلاء لجاز أن يقال إنه قول البشر، وهذا قوله الوحيد الذي فضحه الله وأصلاه سقر، ولو قالوا: الوحيد جعل الجميع قول البشر، ونحن جعلنا الكلام العربي قول البشر، وأما معناه فهو كلام الله، فيقال لهم: هذا نصف قول الوحيد، والقرآن الذي يتلى هو الذي كان يفهم منه المشركون أنه كلام الله دون أن يفرقوا بين ألفاظه ومعانيه.ج- ودلالة الآيتين واضحة، لأنه لما كان المبلغ للقرآن ملكا وليس شيطانا، أخبر تعالى أنه تبليغ ملك كريم، وكذلك الرسول محمد ﷺ لأنه

هو المبلغ لهذا القرآن للناس، وإن هذا الرسول ليس شاعرًا ولا كاهنًا وإنما هو رسول كريم.وكثيرا ما يركز شيخ الإسلام على بيان أن الكلام كلام لمن اتصف به مبتدئا منشئا لا لمن تكلم به مبلغا مؤديا. وهذا واضح، فإن من قرأ حديثا للرسول ﷺ، أو قصيدة لشاعر، فإنه لا يقول عاقل إن الحديث أو القصيدة هي من إنشاء راويها.

ومن هذه الأدلة قوله تعالى: فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُواْ وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَالَّذِينَ هُم بِهِ مُشْرِكُونَ وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ وَاللهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُواْ إِنَّمَا أَنتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُواْ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ [النحل: ٩٨ - ١٠٣].فقوله قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ يدل على نزول القرآن من ربه، والقرآن اسم للقرآن العربي لفظه ومعناه، كما أن قوله وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ، وهم كانوا يقولون إنما يعلمه بشر، ولم يكونوا يقصدون أنه يعلمه معانيه فقط، لقوله بعد ذلك: بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ والله تعالى أبطل قول الكفار، لأن لسان الذي يضيفون إليه القرآن أعجمي، والقرآن بلسان عربي مبين.ومن الأدلة - أيضا - قوله تعالى: وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نِبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الإِنسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا إلى قوله - أَفَغَيْرَ اللهِ أَبْتَغِي حَكَمًا وَهُوَ الَّذِي أَنَزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ فَلاَ تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ [الأنعام: ١١٢ - ١١٤]. والكتاب اسم للقرآن العربي بالضرورة والاتفاق، وهذا يرد على الكلابية والأشعرية، وقوله: وَهُوَ الَّذِي أَنَزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا يتناول نزول القرآن العربي على كل من الأقوال التي تفرق بين

كتاب الله وكلام الله، أو بين القرآن "المعنى"، والقرآن "اللفظ". لأن الله سمى مجموع اللفظ والمعنى كتاب وقرآنا وكلاما.

والقرآن الكريم يجب أن يعلم فيه أصلان عظيمان:

أحدهما: "أن القرآن له بهذا اللفظ والنظم العربي اختصاص لا يمكن أن يماثله في ذلك شيء أصلا، أعني خاصة في اللفظ، وخاصة فيما دل عليه من المعنى، ولهذا لو فسر القرآن ولو ترجم، فالتفسير والترجمة قد يأتي أصل المعنى أو يقربه، وأما الإتيان بلفظ يبين المعنى كبيان لفظ القرآن فهذا غير ممكن أصلا، ولهذا كان أئمة الدين على أنه لا يقرأ بغير العربية، لا مع القدرة عليها، ولا مع العجز عنها... ".الأصل الثاني: أن القرآن إذا ترجم أو قرئ بالترجمة فله معنى يختص به لا يماثله فيه كلام أصلا، ومعناه أشد مباينة لفظه ونظمه لسائر اللفظ والنظم، والإعجاز في معناه أعظم بكثير من الإعجاز في لفظه... ".ومعلوم أن الإعجاز شامل للفظ والمعنى.

٤ - أن قول الأشاعرة في القرآن يقرب كثيرا من قول المعتزلة، وقد اعترف بذلك بعض علمائهم وذكروا أنه بالنسبة للقرآن العربي لا فرق فيه بين القولين.

فالأشاعرة يوافقون المعتزلة في إثبات خلق القرآن العربي، ولكنهم يفارقونهم من وجهين:

أحدهما: أن المعتزلة يقولون: المخلوق كلام الله، والأشاعرة يقولون: إنه ليس كلام الله، لكن يسمى كلام الله مجازا، وهذا قول جمهورهم، ومن قال من متأخريهم إنه يطلق على المعنى وعلى القرآن العربي بالاشتراك اللفظي فإنه ينتقض عليهم أصلهم في إبطال قيام الكلام بغير المتكلم به.

وعند المفاضلة بين قولي المعتزلة والأشاعرة هنا يلحظ أن الأشاعرة لا يقولون

عن القرآن العربي هو كلام الله حقيقة، أما المعتزلة فيقولون هو كلام الله حقيقة - مع اتفاقهم على أنه مخلوق، فقول الأشاعرة شر من قول المعتزلة، لأنهم زادوا عليهم بالقول أن القرآن العربي ليس كلام الله. والثاني: أن الأشاعرة يثبتون لله كلاما هو معنى قائم بذاته، والمعتزلة يقولون: لا يقوم به كلام. ومن هذا الوجه فالأشاعرة خير من المعتزلة. وإن كان جمهور الناس يقولون: إن إثبات الأشاعرة للكلام النفسي، وقولهم إنه معنى واحد هو الأمر والنهي والخبر، إن عبر عنه بالعربية كان قرآنا، وإن عبر عنه بالعبرية كان توراة - يؤدي في النهاية إلى أن يثبتوا لله كلاما حقيقة غير المخلوق.

وبهذا يصبح قول الأشاعرة في القرآن أشد بطلانا وفسادا من أقوال المعتزلة الذين أجمع السلف على تبديعهم والإنكار عليهم، وهذا ما يفسر هجوم أئمة السلف - في كل عصر - على الكلابية والأشعرية فإنهم كانوا يعرفون حقيقة مذهب هؤلاء، وما يؤدي إليه من انحراف.

المطلب الرابع: بين اللفظية والأشاعرة.

والمقصود باللفظية الذين يقولون: ألفاظنا بالقرآن مخلوقة، وهذه الفئة نشأت قبل الأشاعرة. وقد كان موقف الإمام أحمد وغيره من أئمة السلف منهم أنهم جعلوهم جهمية، وجعلوا الجهمية ثلاث طوائف:

- من قال إن القرآن مخلوق.
- واللفظية الذين يقولون تلاوة القرآن، واللفظ بالقرآن مخلوق.
- والواقفة الذين لا يقولون القرآن مخلوق ولا غير مخلوق.

فلما انتشر هذا بين أهل السنة نشأ في مقابل "اللفظية" طائفة مقابلة لهم قالوا: لفظنا بالقرآن غير مخلوق، وتلاوتنا له غير مخلوقة، ولكن الإمام أحمد بدع هؤلاء

وأمر بهجرهم.

واستقر مذهب السلف على تبديع الطائفتين، وصار من أصول مذهبهم في القرآن أنه كلام الله غير مخلوق، ومن قال لفظي بالقرآن مخلوق، أو قال غير مخلوق فهو مبتدع، وكذلك من وقف فيه فهو مبتدع.

وموقف السلف مبني على ما في مسألة "اللفظ" و"التلاوة" من الإجمال؛ إذ قد يراد به المقروء والمتلو، وقد يراد به صوت القارئ وفعله. فمنعوا من إطلاق الأمرين لذلك. فلما جاء الأشعري ومن معه - بما معهم من المذهب في الكلام النفسي وأن القرآن العربي مخلوق - وأرادوا موافقة السلف في الإنكار على الطائفتين من طوائف "اللفظية"، ذكروا قول السلف هذا، ولكنهم فسروا مقصودهم باللفظ تفسيرا آخر، وهو أنهم قالوا إن قصد السلف باللفظ: النبذ والطرح، ولم يكن قصدهم التلاوة، وهذا تفسير الأشعري وابن الباقلاني، والقاضي أبي يعلى وابن الزاغوني وغيرهم.

والأشاعرة فسروا كلام السلف بهذا التفسير ليسلم لهم مذهبهم في القرآن العربي وأنه مخلوق، لأنهم بهذا موافقون لمن يقول لفظي بالقرآن مخلوق، ويقصد به التلاوة.

ولاشك أن هؤلاء مخطئون فيما ظنوه، والإمام أحمد وغيره لم ينكروا إطلاق اللفظ لأن المقصود به الطرح، وإنما لأن اللفظ يقصد به التلاوة والقراءة، والمسلمون يقولون تلوت القرآن وقرأته. ثم إن اللفظ وارد في الكلام، فيقال: لفظت الكلام وتلفظت به كما قال تعالى: مَا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ [ق: ١٨]، وأهل السنة ربطوا بين اللفظ والتلاوة فقالوا: من قال لفظي بالقرآن وتلاوتي أو قراءتي مخلوقة فهو جهمي، ومن قال: إنه غير مخلوق فهو مبتدع. ومسألة اللفظ شرحها شيخ الإسلام وبين ما فيها من اللبس، مع بيان ما جرى بين علماء السنة فيها، وفصل

وجه الحق فيها، وبين وجه إنكار السلف على الطائفتين، وما في هذه الألفاظ من الإجمال.

كما عرض شيخ الإسلام لمسألة أخرى متعلقة بذلك وهي مسألة الحروف عموما في كلام الله وكلام غيره - هل يقال إن الحروف مخلوقة لأنها من كلام الآدميين، أو يقال: إنها ليست مخلوقة لأنها من كلام الله، كل قول من هذين قال به طوائف. والصواب في ذلك أن يقال ما قاله الأئمة كأحمد وغيره: "إن كلام الإنسان كله مخلوق حروفه ومعانيه، والقرآن غير مخلوق حروفه ومعانيه".

والخلاصة أن مذهب الأشاعرة في القرآن العربي موافق لأقوال اللفظية الذين يقولون ألفاظنا بالقرآن مخلوقة، وهؤلاء عدهم أئمة السنة من الجهمية.

هذه أهم مباحث "كلام الله" عند الأشاعرة، ومن ذلك يتبين أن الأشاعرة وإن أثبتوا صفة الكلام بإجمال، إلا أنهم ضلوا فيه وخالفوا الكتاب والسنة وأقوال السلف - في أمور أهمها:

١ - قولهم بالكلام النفسي، وأنه لازم لذات الله تعالى.

٢ - قولهم بأن كلام الله قديم وأن الله لا يتكلم إذا شاء متى شاء، وأن موسى لم يسمع كلام الله - وقت تكليمه - وإنما سمع الكلام الأزلي، أو أن الله خلق له الإدراك.

٣ - قولهم بأن كلام الله معنى واحد، لا يتجزأ ولا يتبعض، إن عبر عنه بالعربية كان قرآنا وإن عبر عنه بالعبرية كان توراة، وأن الخبر والأمر والنهي شيء واحد.

٤ - قولهم بأن القرآن العربي مخلوق، وما في هذا من موافقة للمعتزلة، واللفظية وغيرهم من الجهمية.

ولا شك أن هذه المسائل المتعلقة بكلام الله عظيمة جدا، ومذهب الأشاعرة فيها

كان ضلالا وانحرافا واضحا عن مذهب السلف والأئمة.

المطلب الخامس: الحقيقة والمجاز.

يشبه هجوم شيخ الإسلام على "المجاز" هجومه على المنطق اليوناني، من حيث الدوافع والأسباب وقوة الهجوم، ثم الأثر الذي ترتب عليه، خاصة أثره فيمن جاء بعده من الموافقين والمخالفين. وإذا كان أي باحث في المنطق والفلسفة - المسماة بالإسلامية - لا يمكن أن يغفل أثر ما كتبه شيخ الإسلام في ذلك دفاعا عن مذهب السلف، فكذلك أي باحث في باب المجاز وما يتعلق به لا يمكنه إلا أن يشير على مذهب شيخ الإسلام وموقفه منه. وقد أشار إلى هذا أحد الباحثين، ممن أفرد للمجاز كتابا مطولا، بلغ جزأين كبيرين - فقال في مقدمة كتابه بعد عرض مختصر لتاريخ القول بالمجاز بين مثبتيه ونفاته: "والمتابع لسير النزاع بين الفريقين يرى أن الخلاف بينهما كان هادئا طوال القرون الأولى، حتى النصف الثاني من القرن السابع، والربع الأول من القرن الثامن، فقد اتجه الخلاف إلى الشدة والعنف - ولكن من جانب منكريه وحدهم، دون مجوزيه - فقد برز على الساحة الإمام أبو العباس أحمد ابن عبدالحليم بن عبدالسلام ابن تيمية "٦٦١ - ٧٢٨هـ" وقد وهبه الله ذاكرة واعية، وقلبا ذكيا، ولسانا فصيحا، وقلما جريئا، وتبني مذهب السلف من حيث الجملة، وتصدي لأقاويل كثير من الفرق ولم يترك مجالات من مجالات الفكر الإسلامي إلا وكان له فيه قصب السبق، وكان مما أدلى فيه بدلوه موضوع المجاز، فاختار مذهب المنع... ومن يقرأ كتابه: (الإيمان) يجد نفسه أمام صخرة عاتية، لا تعمل فيها المعاول إذا أريد النيل منها... ".

وعلى الرغم من أن المؤلف رد على شيخ الإسلام واشتد في الرد أحيانا إلا أنه ذكر السبب الصحيح لموقف شيخ الإسلام من المجاز، فقال "إن الضرورات

والظروف التي جعلت الإمام يقف تلك الوقفة من المجاز في كتابه (الإيمان)، وفي رسالته المدنية، هي في الواقع ظروف جد خطيرة ومن يقف على خطورتها يسوغ للشيخ الإمام وقوفه ضدها، والعمل بكل طاقة على دفعها وكف شرها، ولو أدى ذلك إنكار المجاز، إذ ليس هو عقيدة أو معلوما من الدين بالضرورة، وإنما هو مذهب قولي، وهو فن من فنون البيان لا يفسق منكره ولا يذم.

ومجمل ما يمكن تصوره هو كثرة التأويلات التي تعدى بها قائلوها على النصوص الشرعية، وتجاوزوا بها مرحلة المعقول المقبول، إلى المدخول المنحول، الذي يكاد يذهب بكل الحقائق التي جاء بها الإسلام وأقرها. فلم تكن المسألة مسألة تأويل مجازي، وإلا لهان الخطب، وإنما طم شرها وعم، وأغرب قائلوها كل الأغراب، حتى صارت بعض الألفاظ ليس لها مدلول محقق في خضم تلك التأويلات العمياء. ومنشأ تلك التأويلات هو الفرق الكلامية والاعتقادية، والفلاسفة، وغلاة الصوفية، وقد وقف الإمام رَحِمَهُ اللَّهُ من تحريفات الفرق والمتكلمين وقفات جادة وطويلة وشاقة... ".

ولا شك أن شيخ الإسلام ما كان ليعترض على المجاز أو غيره من العلوم الحادثة لو أنها بقيت مثل كثير من العلوم والفنون التي أفردت بمؤلفات خاصة بها - وصار لأصحاب كل فن اصطلاح خاص بهم - ولكن لما أخذ المعتزلة وغيرهم - ومن عني منهم باللغة وفنونها - يبتدعون هذا المصطلح ليتوصلوا به إلى تصحيح عقائدهم الفاسدة، ودعمها بما يدعونه من الأدلة، بناء على مصطلح المجاز أو غيره، كان لابد من الوقوف أما هذه المصطلحات وبيان فسادها أصلا وفرعا. وهذا ما فعله شيخ الإسلام بالنسبة لطاغوت المجاز.

ولهذا يقول شيخ الإسلام في معرض رده على الآمدي ودعواه أن الخلاف بين

مثبتي المجاز ونفاته، نزاع لفظي: "يقال: هو قد سلم أن النزاع لفظي، فيقال: إذا كان النزاع لفظيا، وهذا التفريق اصطلاح حادث لم يتكلم به العرب، ولا أمة من الأمم، ولا الصحابة والتابعون، ولا السلف - كان المتكلم بالألفاظ الموجودة التي تكلموا بها ونزل بها القرآن أولى من التكلم باصطلاح حادث لو لم يكن فيه مفسدة، وإذا كان فيه مفاسد، كان ينبغي تركه لو كان الفرق معقولا، فكيف إذا كان الفرق غير معقول، وفيه مفاسد شرعية، وهو إحداث في اللغة - كان باطلا عقلا، وشرعا، ولغة. أما العقل فإنه لا يتميز فيه هذا عن هذا. وأما الشرع فإن فيه مفاسد يوجب الشرع إزالتها. وأما اللغة فلأن تغيير الأوضاع اللغوية غير مصلحة راجحة، بل مع وجود المفسدة. فإن قيل: وما المفاسد؟ قيل: من المفاسد أن لفظ المجاز المقابل للحقيقة، سواء جعل من عوارض الألفاظ أو من عوارض الاستعمال، يفهم ويوهم نقص درجة المجاز من درجة الحقيقة، لا سيما ومن علامات المجاز صحة إطلاق نفيه، فإذا قال القائل: إن الله تعالى برحيم ولا برحمن، لا حقيقة، بل مجاز، إلى غير ذلك مما يطلقونه على كثير من أسمائه وصفاته وقال: "لا إله إلا الله" مجاز لا حقيقة، كما ذكر هذا الآمدي من أن العموم المخصوص مجاز... ومعلوم أن هذا الكلام من أعظم المنكرات في الشرع، وقائله إلى أن يستتاب - فإن تاب وإلا قتل - أقرب منه إلى أن يجعل من علماء المسلمين... ".ثم ذكر شيخ الإسلام أن من هذه المفاسد: "جعل عامة القرآن مجازا كما صنف بعضهم مجازات القراءات، وكما يكثرون من تسمية آيات القرآن مجازا، وذلك يفهم ويوهم المعاني الفاسدة، هذا إذا كان ما ذكروه من المعاني صحيحا، فكيف وأكثر هؤلاء يجعلون ما ليس بمجاز مجازا؟ وينفون ما أثبته الله من المعاني الثابتة، ويلحدون في أسماء الله وآياته، كما وجد ذل للمتوسعين في المجاز من الملاحدة أهل البدع".

والخلاف في المجاز مشهور، وأشهر الأقوال فيه ثلاثة:

١ - قيل بوجوده في اللغة والقرآن، وهو قول كثير من المتأخرين.

٢ - وقيل بوجوده في اللغة دون القرآن، وهذا قول داود الظاهري وابنه محمد، وابن حامد، وأبي الحسن الجزري، وأبي الفضل التميمي، ومحمد بن خويز منداد ومنذر بن سعيد البلوطي وغيرهم.٣ - وقيل بعدم وجوده في اللغة والقرآن. وهو قول أبي إسحاق الإسفراييني وغيره.

وليس المقصود مناقشة هذه الأقوال واستقصاء أدلتها، والترجيح بينها، وإنما المقصود بينا منهج شيخ الإسلام في ذلك، ويمكن تلخيصه من خلال ما يلي:

١ - الذي دفع شيخ الإسلام إلى بحث المجاز وإنكار وجوده في القرآن وفي اللغة، أمران:

أحدهما: القول بالمجاز في أسماء الله وصفاته، وما سببه ذلك من الإلحاد. والثاني: قول المرجئة أن القول بأن الأعمال من الإيمان مجاز.٢ - تقريره أن تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز حادث في كلام المتأخرين بعد القرون الثلاثة، لم يتكلم به أحد من الصحابة ولا التابعين. لا الأئمة المشهورين. وأن الغالب أن هذا حادث من جهة المعتزلة ونحوهم من المتكلمين.٣ - أن التقسيم إلى حقيقة ومجاز لا حقيقة لهن إذ ليس لمن فرق بينهما فرق معقول يمكن التمييز به بين نوعين، والتعريفات التي ذكروها لكل منهما غير دقيقة.٤ - مناقشة الأمثلة والأدلة التي يذكرونها ويحتجون بها على وجود المجاز في القرآن، والكلام حول كل واحد منها وتوجيهه.

٥ - أن أخطر القضايا - في هذه المسألة - القول بأن بعض كلام الله تعالى مجاز، وقد بين شيخ الإسلام أن صرف الكلام عن حقيقته إلى المجاز لابد فيه من أمور أربعة، يقول شيخ الإسلام في مناظرته لأحد الأشاعرة: "قلت له: إذا وصف الله نفسه

بصفة، أو وصفه بها رسوله، أو وصفه بها المؤمنون - الذين اتفق المسلمون على هدايتهم ودرايتهم - فصرفها عن ظاهرها اللائق بجلال الله سبحانه، وحقيقتها المفهومة منها، إلى باطن يخالف الظاهر، ومجاز ينافي الحقيقة، لابد فيه من أربعة أشياء:

أحدها: أن ذلك اللفظ مستعمل بالمعنى المجازي؛ لأن الكتاب والسنة وكلام السلف جاء باللسان العربي، ولا يجوز أن يراد بشيء منه خلاف لسان العرب، أو خلاف الألسنة كلها، فلا أن يكون ذلك المعنى المجازي مما يراد به اللفظ، وإلا فيمكن كل مبطل أن يفسر أي لفظ بأي معنى سنح له، وإن لم يكن له أصل في اللغة.

الثاني: أن يكون معه دليل يوجب صرف اللفظ عن حقيقته إلى مجازه، وإلا فإذا كان يستعمل في معنى بطريق الحقيقة، وفي معنى بطريق المجاز، لم يجز حمله على المجاز بغير دليل يوجب الصرف بإجماع العقلاء، ثم إن ادعى وجوب صرفه عن الحقيقة فلابد له من دليل قاطع عقلي أو سمعي يوجب الصرف، وإن ادعى ظهور صرفه عن الحقيقة فلابد من دليل مرجح للحمل على المجاز.

الثالث: أنه لابد من أن يسلم ذلك الدليل - الصارف - عن معارض، وإلا فإذا قام دليل قرآني أو إيماني يبين أن الحقيقة مرادة امتنع تركها، ثم إن كان هذا الدليل نصا قاطعا لم يلتفت إلى نقيضه، وإن كان ظاهرا فلابد من الترجيح.

الرابع: أن الرسول ﷺ إذا تكلم بكلام، وأراد به خلاف ظاهره وضد حقيقته فلابد أن يبين للأمة أنه لم يرد حقيقته، وأنه أراد مجازه سواء عينه، أو لم يعينه، لا سيما في الخطاب العلمي الذي أريد منهم فيه الاعتقاد والعلم، دون عمل الجوارح؛ فإنه سبحانه وتعالى جعل القرآن نورا وهدى وبيانا للناس وشفاء لما في الصدور، وأرسل الرسل ليبين للناس ما نزل إليهم، وليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه، ولئلا

يكون للناس على الله حجة بعد الرسل. ثم هذا الرسول الأمي العربي بعث بأفصح اللغات وأبين الألسنة والعبارات، ثم الأمة الذين أخذوا عنه كانوا أعمق الناس علما، وأنصحهم للأمة، وأبينهم للسنة، فلا يجوز أن يتكلم هو وهؤلاء بكلام يريدون به خلاف ظاهره إلا وقد نصب دليلا يمنع من حمله على ظاهره... ".ثم طبق شيخ الإسلام هذه على صفة "اليد" لتكون أنموذجا يحتذى عليه، وناقض ذلك مناقشة عظيمة، ونافعة، بين في آخرها أن هذا الأشعري الذي ناقشه أظهر التوبة وتبين له الحق.

المطلب السادس: الصفة النفسية.

ويقصدون بها الوجود - على نزاع بينهم هل الوجود هو الموجود ذاته أو هو قدر زائد على الموجود؟ واختار جمهورهم القول بأنه صفة نفسية بمعنى أن الوصف به يدل على الذات نفسها لا على صفة وجودية زائدة.والتعبير بالنفسية فيه جراءة على الله كما قال الشيخ محمد الأمين: "ولا يخفى على عالم بالقوانين الكلامية والمنطقية أن إطلاق النفسية على شيء من صفاته جل وعلا أنه لا يجوز وأن فيه من الجراءة على الله جل وعلا ما الله عليم به، وإن كان قصدهم بالنفسية في حق الله الوجود فقط وهو صحيح، لأن الإطلاق الموهم للمحذور في حقه تعالى لا يجوز وإن كان المقصود به صحيحًا، لأن الصفة النفسية في الاصطلاح لا تكون إلا جنسًا أو فصلًا. فالجنس كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان، والفصل كالنطق بالنسبة إلى الإنسان. ولا يخفى أن الجنس في الاصطلاح: قدر مشترك بين أفراد مختلفة الحقائق، كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان والفرس والحمار، وأن الفصل صفة نفسية لبعض أفراد الجنس ينفصل بها عن غيرها من الأفراد المشاركة له في الجنس كالنطق بالنسبة إلى الإنسان، فإنه صفته النفسية التي تفصله عن الفرس - مثلًا - المشارك في الجوهرية والجسمية

والنمائية والحساسية. ووصف الله جل وعلا بشيء يراد به اصطلاحًا ما بينا لك من أعظم الجراءة على الله تعالى كما ترى. لأنه جل وعلا واحد في ذاته وصفاته وأفعاله، فليس بينه وبين غيره اشتراك في شيء من ذاته ولا من صفاته حتى يطلق عليه ما يطلق على الجنس والفصل سبحانه وتعالى عن ذلك علوًا كبيرًا".

الصفات المعنوية:

وهي المعبر عنها بقولهم: كونه قادرًا ومريدًا وعالمًا وحيًا وسميعًا ومتكلمًا. ومعنى الكون هنا: الثبوت. وحقيقة الصفات المعنوية هي: أنها لا توصف بكونها موجودة ولا معدومة.وقد اختلف فيها الأشاعرة فإنه: "قال بها من أثبت الحال وهو القاضي الباقلاني ومن وافقه، وقال الإمام الأشعري والجمهور بنفي الحال، والمعنوية عندهم راجعة للمعاني".ولا شك أن إثبات الصفات المعنوية فرع إثبات الأحوال، فالأشياء المعقولة ثلاثة: الموجودات، والمعدومات، والأمور الاعتبارية التي تنقسم قسمين؛ أمور اعتبارية انتزاعية، وأمور اعتبارية اختراعية، فالقسم الأول ما كان منتزعًا من الهيئة الثابتة في الخارج ولا تتوقف على فرض الفارض ولا اعتبار المعتبر، كقيام البياض بزيد، والقسم الثاني يخترعه الشخص فيتوقف على الاعتبار والفرض كبحر من زئبق، وأما على رأي مثبتة الأحوال فالأشياء المعقولة أربعة، الثلاثة المتقدمة، والأحوال، وهي عندهم ما كان لها ثبوت ولكنها لم تصل إلى درجة الموجودات ولم تنحط إلى درجة المعدومات.بعد هذا البيان يعلم أن إثبات الصفات المعنوية شيء خيالي متوهم، وليس شيئًا متحققًا في الخارج، فوجودها ذهني فقط، وأيضًا هي متوقفة على إثبات الأحوال وفيها رفع النقيضين، وهو محال. قال الشيخ محمد الأمين: "والتحقيق الذي لا شك فيه أن هذا الذي يسمونه الحال المعنوية لا أصل له، وإنما هو مطلق تخييلات يتخيلونها؛ لأن العقل الصحيح حاكم حكمًا لا

يتطرقه شك بأنه لا واسطة بين النقيضين ألبته فالعقلاء كافة مطبقون على أن النقيضين لا يجتمعان ولا يترفعان ولا واسطة بينهما ألبتة، فكل ما هو غير موجود فإنه معدوم قطعًا، وكل ما هو غير معدوم فإنه موجود قطعًا، وهذا مما لا شك فيه كما ترى" اهـ

وقد صرح بعض علماء الأشاعرة بأن إثبات واسطة بين الوجود والعدم أمر متعذر متكلف فقال المقري:

والسبع لازمت صفات تسمى... بمعنوية إليها تنمى
كون الإله عالمًا قديرًا... حيًا مريدًا سامعًا بصيرا
وذا كلام والمقال حال... بعدها على ثبوت الحال

المطلب السابع: الصفات السلبية.

وهي التي لا تدل بدلالة المطابقة على معنى وجودي، وإنما تدل على سلب ما لا يليق بالله تعالى وهي خمس صفات: القدم، والبقاء، والقيام بالنفس، ومخالفة الحوادث، والوحدانية. والمراد بالقدم هنا: القدم الذاتي وهو عدم افتتاح الوجود، ولاشك أنه يطلق القدم كذلك على القدم الإضافي - وكما تقدم - فهم يريدون بالقدم هنا: المعنى الأول الموافق لصفة: الأولية من اسم الله: الأول. وأما البقاء فهو عدم اختتام الوجود. والقيام بالنفس هو: عدم افتقاره تعالى لمحل يقوم به، ولا إلى موجد. والمخالفة للحوادث هي سلب الجريمة والعرضية والكلية والجزئية ولوازمها عنه تعالى. والواحدانية المراد منها: وحدة الذات والصفات والأفعال. وما ذكروه في الصفات الثلاث الأخيرة عبارات مجملة متضمنة في الغالب على باطل.

المطلب الثامن: أسماء الله وصفاته التي تسمى واتصف بمثلها المخلوقون هل هي من قبيل المشترك أو المتواطئ أو المشكك؟.

من المعلوم أن الله سمى نفسه بأسماء، وسمى عباده بأسماء مختصة بهم توافق

تلك الأسماء إذا قطعت عن الإضافة والتخصيص، كما وصف نفسه بصفات، ووصف عباده بصفات مختصة بهم، توافق تلك الصفات إذا قطعت عن الإضافة والتخصيص، وليست صفات الله كصفات الخلق ولا أسماؤه كأسمائهم.

ومن الأمثلة على ذلك أن الله سمى نفسه حيا فقال: اللهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ [البقرة: ٢٥٥]، وسمى بعض عباده حيا فقال: يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ [الروم: ١٩]، ليس هذا الحي مثل هذا الحي، وسمى نفسه سميعا بصيرا فقال: إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤدُّواْ الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِالْعَدْلِ إِنَّ اللهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِ إِنَّ اللهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا [النساء: ٥٨]، وسمى بعض خلقه سميعا بصيرا فقال: إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا [الإنسان: ٢] وليس السميع كالسميع ولا البصير كالبصير، وسمى نفسه بالملك فقال: الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ [الحشر: ٢٣] وسمى بعض عباده بالملك فقال: وَقَالَ الْمَلِكُ ائْتُونِي [يوسف: ٥٠].وكذلك سمى صفاته بأسماء، وسمى صفات عباده بنظير ذلك فقال في صفة العلم وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاء [البقرة: ٢٥٥] وقال عن المخلوق: فَرِحُوا بِمَا عِندَهُم مِّنَ الْعِلْمِ [غافر: ٨٣] وليس العلم كالعلم، وكذلك وصف نفسه بالمشيئة ووصف عبده بالمشيئة فقال: لِمَن شَاء مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَن يَشَاء اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ [التكوير: ٢٨ - ٢٩] وكذلك وصف نفسه بالمحبة ووصف عبده بالمحبة فقال: فَسَوْفَ يَأْتِي اللهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ [المائدة: ٥٤]، ووصف نفسه بالمناداة فقال: وَنَادَيْنَاهُ مِن جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ وَقَرَّبْنَاهُ نَجِيًّا [مريم: ٥٢] ووصف عبده بالمناداة فقال: إِنَّ الَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِن وَرَاء الْحُجُرَاتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ [الحجرات: ٤]، ووصف نفسه بالتكليم في قوله: وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيمًا [النساء: ١٦٤] ووصف عبده بالتكليم في مثل قوله: وَقَالَ

الْمَلِكُ ائْتُونِي بِهِ أَسْتَخْلِصْهُ لِنَفْسِي فَلَمَّا كَلَّمَهُ قَالَ إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مِكِينٌ أَمِينٌ [يوسف: ٥٤]، وغيرها كثير.

فهل إطلاق هذه الأسماء والصفات على الله وعلى المخلوق هو من باب المشترك اللفظي، أو باب المتواطئ أو المشكك؟.

والفرق بين المشترك اللفظي والمتواطئ أو المشكك كبيرا جدا، لأن معنى المشترك اللفظي أن اللفظ واحد ولكن المعاني والمدلولات التي يصدق عليها هذا اللفظ متباينة لا يجمع بينها معنى مشترك، فالعين تطلق على الباصرة وعلى الذهب وعلى الجارية وليس بين هذه الأمور أي معنى يجمعها سوى لفظ "عين" الذي يطلق على كل منها، وكذا المشتري يطلق على مشتري السلعة، ويطلق على الكوكب المسمى بالمشتري، وليس بينهما أي معنى مشترك سوى أن لفظ "المشتري" جمع بينهما لفظا. فإذا قيل: الله سميع، والمخلوق سميع، فهل السميع هنا من باب المشترك اللفظي؟ ونحن إذا فهمنا معنى السميع بالنسبة للمخلوق فهل يقول قائل: إن السميع بالنسبة لله قد يكون له معنى آخر بعيد جدا، كالبعد الذي بين معنى الكوكب والمبتاع للسلعة.؟ لاشك أن هذا القول يؤدي على تعطيل أسماء الله وصفاته عن معانيها اللائقة به تعالى.

أم المتواطئ فهو معنى كلي على أعيان متعددة، كالإنسان، فهو معنى كلي يدل على جميع بني الإنسان بالسوية، فيصدق على زيد وعمرو ومحمد وأحمد من الناس، لكن هذا المعنى الكلي الذي يجمعهم لا يعني أن حقيقة زيد هو حقيقة عمرو، بل كل له حقيقته الخاصة وإن كان يجمعهم معنى "الإنسان". والمشكك جزء من المتواطئ العام، لأنه يدل على أشياء متعددة لأمر عام مشترك بين أفرادها، لكنه في بعضها أقوى أو أشد.

وقد بين شيخ الإسلام أن هذا التوافق بين أسماء الله وصفاته وأسماء المخلوقين وصفاتهم لا يجوز أن يكون من باب المشترك اللفظي، بل هو من باب المتواطئ أو المشكك؛ لأن هناك معنى كليا يفهم من مطلق صفة السمع أو البصر أو الحياة أو الوجود، وإن كان سمع الله وبصره وحياته ووجوده، يخصه لا يشاركه فيه أحد من الخلق، كما أن سمع المخلوق وبصره وحياته ووجوده يخصه. ومع تجويز شيخ الإسلام أن تكون من باب المتواطئ أو المشكك، إلا أنه يتعمق في ذكر الفرق بينهما، ولذلك فهو يرى أن القول بأنه من المتواطئ واضح في هذا الباب، وأن القول بأن المعنى الذي هو مدلول اللفظ العام ومورد التقسيم مشترك بين الأقسام، لا مانع منه ما دامت حقيقة كل قسم تخصه لا يشركه فيه غيره، وأما الذي ظنه بعض الناس من أنه يخلص من هذا الاشتراك بجعل لفظ "الوجود" أو غيره من باب التشكيك، لكون واجب الوجود أكمل، كما يقال في لفظ السواد المقول على سواد القار وسواد الحدقة، ولفظ البياض المقول على بياض الثلج وبياض العاج فإن شيخ الإسلام يجيب عن هذا بقوله: "ولا ريب أن المعاني الكلية قد تكون متفاضلة في مواردها، بل أكثرها كذلك: وتخصيص هذا القسم بلفظ المشكك أمر اصطلاحي، ولهذا كان من الناس من قال: هو نوع من المتواطئ؛ لأن واضع اللغة لم يضع اللفظ العام بإزاء التفاوت الحاصل لأحدهما، بل بإزاء القدر المشترك"، ثم يقول شيخ الإسلام: "وبالجملة، فالنزاع في هذا لفظي، فالمتواطئة العامة تتناول المشككة، وأما المتواطئة التي تتساوى معانيها فهي قسيم المشككة، وإذا جعلت المتواطئة نوعين: متواطئا عاما وخاصا، كما جعل الإمكان نوعين عاما وخاصا زال اللبس". والقول بأن هذا التوافق ليس من قبيل المشترك اللفظي هو قول جماهير المسلمين، يقول شيخ الإسلام: "إن مذهب عامة الناس، بل عامة الخلائق من الصفاتية كالأشعرية

والكرامية وغيرهم، أن الوجود (ليس) مقولا بالاشتراك اللفظي فقط، وكذلك سائر أسماء الله التي سمي بها، وقد يكون لخلقه اسم كذلك، مثل الحي والعليم والقدير؛ فإن هذه ليست مقولة بالاشتراك اللفظي فقط، بل بالتواطؤ، وهي أيضا مشككة؛ فإن معانيها في حق الله تعالى أولى، وهي حقيقة فيهما، ومع ذلك فلا يقولون: إن ما يستحقه الله تعالى من هذه الأسماء إذا سمي بها مثل ما يستحقه غيره، ولا أنه في وجوده وحياته وعلمه وقدرته مماثلا لخلقه، ولا يقولون أيضا إن له أو لغيره في الخارج وجودا غير حقيقتهم الموجودة في الخارج؛ بل اللفظ يدل على قدر مشترك (إذا) أطلق وجرد عن الخصائص التي تميز أحدهما"، ثم بين أن هذا لا يستعمل في اسما الله فقط ولا في اللغة أيضا، وإنما يذكر في مواضع تجرد عن الخصائص لأجل المناظرة فيقدر الأمر تقديرا.

ومع أن هذا هو قول جماهير الصفاتية وغيرهم إلا أن بعض من خاض في الفلسفة والمنطق كالرازي والآمدى والشهرستاني ظنوا - في بعض أقوالهم - أنه يجب أن يكون ما بين أسماء الله وأسماء المخلوقين من توافق مقولا بالاشتراك اللفظي، وقد بين شيخ الإسلام أن الذي دفعهم إلى هذا القول شبهتان:

إحداهما: شبهة الوقوع في التشبيه والتركيب.

والثانية: ظن ثبوت الكليات المشتركة في الخارج. أما الشبهة الأولى فيقول شيخ الإسلام: إن كثيرا من الناس "تنازعوا في الأسماء التي تسمى الله بها وتسمى بها عباده كالموجود والحي والعليم والقدير، فقال بعضهم: هي مقولة بالاشتراك اللفظي حذرا من إثبات قدر مشترك بينهما، لأنهما إذا اشتركا في مسمى الوجود لزم أن يمتاز الواجب عن الممكن بشيء آخر فيكون مركبا، وهذا قول بعض المتأخرين كالشهرستاني والرازي في أحد قوليهما، وكالآمدي مع توقفه أحيانا"، ثم رد على

الرازي والآمدي حين ظنا أن الأشعري وغيره ممن ينفي الأحوال ويقول إن وجود كل شيء عين حقيقته - يقولون بهذا القول وأنها مقولة بالاشتراك اللفظي، وزعما أن هذا لازم لهم، لأنهم لو قالوا هو متواطئ لكان بينهما قدر مشترك، فيمتاز أحدهما عن الآخر بخصوص حقيقته، والمشترك ليس هو المميز، فلا يكون الوجود المشترك هو الحقيقة المميزة. وبين أن هذا غلط عليهم.هذه شبهة التركيب، أما شبهة التشبيه فإنهم قالوا: إذا قلنا موجود وموجود، وحي وحي، لزم التشبيه.وأما الشبهة الثانية: فبسببها غلط الرازي وغيره "فإنه ظن أنه إذا كان هذا موجودا وهذا موجودا، والوجود شامل لهما، كان بينهما وجود مشترك كلي في الخارج، فلابد من مميز يميز هذا عن هذا، والمميز إنما هو الحقيقة فيجب أن يكون هناك وجود مشترك وحقيقة مميزة".

وهذه مبنية على مسألة طالما غلط فيها أهل المنطق والفلسفة وأتباعهم، وهي مسألة الكليات المطلقة التي تكون في الأذهان، وتوهمهم أنها قد تكون موجودة في الأعيان فبهاتين الشبهتين: شبهة التشبيه، وشبهة الكليات الذهنية قال بعض هؤلاء الأشاعرة: إن الوجود وغيره إذا أطلق على الخالق والمخلوق كان من قبيل المشترك اللفظي. وقد رد عليهم شيخ الإسلام من وجوه أهمها:

١ - أن القول الذي يقول به جماهير الناس: جمهور المعتزلة، والمتكلمة الصفاتية من الأشعرية والكرامية والسالمية، وأتباع الأئمة الأربعة من الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية، وأهل الحديث، والصوفية، أن هذه الأسماء حقيقة للخالق تعالى، وإن كانت تطلق على خلقه حقيقة.

وأما الأقوال الأخرى فهي باطلة:

مثل قول من يقول: إنها حقيقة في الخالق مجاز في المخلوق، وهو قول أبي العباس الناشيء. ومثل قول من يقول بالعكس، أي أنها حقيقة في المخلوق مجاز في

الخالق، كما هو قول غلاة الجهمية والقرامطة والباطنية الذين ينفون عن الله الأسماء الحسنى بل ويقولون: إن الله ليس بحي ولا عالم ولا جاهل.

والصواب أنها حقيقة فيهما، ولا معنى لهذا القول إلا بإثبات المعنى المشترك في كل اسم أو صفة، ثم إن وجود الخالق يخصه ووجود المخلوق يخصه، وهكذا بقية الصفات، وكل من قال بالمشتري اللفظي فقد جانب قول أهل الحق، ولزمه أن يقول بواحد من تلك الأقوال الفاسدة.٢ - أن كل موجودين فلابد بينهما من قدر مشترك وقدر مميز، وهذه مسألة التشبيه والتمثيل، وقد سبق تفصيل القول فيها، مع بيان اعتراف الأشاعرة، بل وتقريرهم أن، إثبات الصفات لله كالوجود والسمع والبصر والحياة وغيرها، لا يقتضي أن يكون الله مشابها لخلقه.٣ - أن هؤلاء الذين يقولون بالمشترك اللفظي متناقضون، لأنهم مع قولهم إن الوجود مقول بالاشتراك اللفظي إلا أنهم يجعلونه "ينقسم إلى واجب وممكن، أو قديم ومحدث، كما تنقسم سائر الأسماء العامة الكلية لا كما تنقسم الألفاظ المشتركة كلفظ سهيل المقول على "سهيل" الكوكب، وعلى سهيل بن عمرو، فإن تلك لا يقال فيها: إن هذا ينقسم إلى كذا وكذا، ولكن يقال: إن هذا اللفظ يطلق على هذا المعنى، وعلى هذا المعنى، وهذا أمر لغوي لا تقسيم عقلي، وهناك (أي في المتواطئ) تقسيم عقلي: تقسيم المعنى الذي هو مدلول اللفظ العام، ومورد التقسيم مشترك بين الأقسام".وتناقضهم في هذا واضح جدا لأن التقسيم لا يكون في الألفاظ المشتركة إن لم يكن المعنى مشتركا.٤ - أنه لو لم تكن هذه الأسماء متواطئة لأدى ذلك إلى عدم فهم المعاني المرادة في كل سياق، لأنه إذا قيل: إنها من باب المشترك اللفظي، كان ورود هذا الاسم في موضع له معنى. فإذا ورد في موضع آخر وأراد به المعنى الآخر - الذي يختلف عن الأول تماما - فإنه لا يفهم ذلك المعنى إلا بدليل يدل عليه، فإذا قيل

المخلوق موجود، ثم قيل والله تعالى موجود، فالقول أن الوجود مقول بالاشتراك اللفظي يقتضي أن معنى الوجود في العبارة الثانية له معنى آخر بعيد عن مدلول اللفظ الأول، ولابد من دليل يدل على المعنى المقصود منه، وهذا لو طبق يؤدى إلى تخبط عجيب في فهم مدلول الألفاظ والعبارات.

٥ - أن القول بالاشتراك اللفظي يؤدي إلى موافقة الملاحدة والقرامطة، "فإنهم إذا جعلوا أسماء الله تعالى كالحي والعليم والقدير والموجود ونحو ذلك مشتركة اشتراكا لفظيا، لم يفهم منها شيء إذا سمي بها الله، إلا أن يعرف ما هو ذلك المعنى الذي يدل عليه إذا سمي بها الله، لا سيما إذا كان المعنى المفهوم منها عند الإطلاق ليس هو المراد إذا سمي بها الله.

ومعلوم أن اللفظ المفرد إذا سمي به مسمى لم يعرف معناه حتى يتصور المعنى أولا، ثم يعلم أن اللفظ دال عليه، فإذا كان اللفظ مشتركا فالمعنى الذي وضع له في حق الله لم نعرفه بوجه من الوجوه، فلا يفهم من أسماء الله الحسنى معنى أصلا، ولا يكون فرق بين قولنا: حي، وبين قولنا: عليم، وبين قولنا: جهول، أو "ديز" أو "كجز"، بل يكون بمنزلة ألفاظ أعجمية سمعناها ولا نعلم مسماها، أو ألفاظ مهملة لا تدل على معنى، كديز وكجز ونحو ذلك. وهذا هو لب المسألة، لأن القول بالمشترك اللفظي يؤدي إلى اعتقاد أن هذه الأسماء أو الصفات بالنسبة لله تعالى لها معان أخرى بعيدة عن المعاني التي دلت عليها هذه النصوص التي وردت بها، "وإذا لم تكن أسماؤه متواطئة لم يفهم العباد من أسمائه شيئا أصلا، إلا أن يعرفوا ما يخص ذاته، وهم لم يعرفوا ما يخص ذاته، فلم يعرفوا شيئًا"، وهذا هو الإلحاد في أسمائه وآياته.

٦ - والذين قالوا بالمشترك اللفظي طبقوه أو التزموه في لفظ الوجود بالنسبة لله

وبالنسبة للمخلوق، فقالوا: يشتركان في الوجود، ويمتاز أحدهما عن الآخر بحقيقته. وهنا يجيبهم شيخ الإسلام بأن القول في الحقيقة كالقول في الوجود، "فإن هذا له حقيقة، وهذا له حقيقة، كما أن لهذا وجودا ولهذا وجودا، وأحدهما يمتاز عن الآخر بوجود المختص به، كما هو ممتاز عنه بحقيقته التي تختص به. فقول القائل: إنهما يشتركان في مسمى الوجود، ويمتاز كل واحد منهما بحقيقته التي تخصه كما لو قيل: هما مشتركان في مسمى الحقيقة ويمتاز كل منهما بوجوده الذي يخصه. وإنما وقع الغلط لأنه أخذ الوجود مطلقا لا مختصا، وأخذت الحقيقة مختصة لا مطلقة، ومن المعلوم أن كلا منهما يمكن أن يوجد مطلقا، ويمكن أن يوجد مختصا، فإذا أخذا مطلقين تساويا في العموم، وإذا أخذا مختصين تساويا في الخصوص، وأما أخذ أحدهما عاما والآخر مختصا فليس هذا بأولى من العكس".

وهذا المنهج الإلزامي الدقيق كثيرا ما يستخدمه شيخ الإسلام، ومن ذلك قوله في مسألة الصفات التي أولها الأشاعرة، مثل صفة المحبة التي أولوها بإرادة الإنعام، لأنهم قالوا: إن المحبة ميل القلب إلى المحبوب وهذه صفة المخلوق، ولا يجوز أن تكون صفة لله، فهنا يقال لهم: يلزمكم في تأويلكم نظير ما لزمكم في المعنى الذي فررتم منه، فإنه يقال لكم في قولكم: إن المحبة إرادة الإنعام: ونحن لا نعلم من الإرادة إلا ميل النفس إلى المراد. فافعلوا في الإرادة ما فعلتم في المحبة فأولوها، أو فافعلوا في المحبة ما فعلتم في الإرادة فأثبتوها، وهكذا بقية الصفات.٧ - أما مسألة الكليات المشتركة التي تكون في الأذهان - وتوهم بعض الفلاسفة وأتباعهم أنها قد تكون موجودة في الأعيان - فإن شيخ الإسلام ناقشها طويلا، وبين أثناء ذلك أن حجج هؤلاء مدارها على أن المطلق المشترك الكلي موجود في الخارج، قال: "وهذا هو الموضع الذي ضلت فيه عقول هؤلاء، حيث اعتقدوا أن الأمور الموجودة المعينة

اشتركت في الخارج في شيء، وامتاز كل منها عن الآخر بشيء، وهذا عين الغلط". وفي (منهاج السنة) قال مجيبا عن هذا الاشتباه والغلط الذي وقع فيه الرازي والآمدي وغيرها: "وأما حل الشبهة فهو أنهم توهموا أنه إذا قيل: إنهما مشتركان في مسمى الوجود، يكون في الخارج وجود مشترك هو نفسه في هذا، وهو نفسه في هذا، فيكون نفس المشترك فيهما، والمشترك لا يميز، فلابد له من مميز. وهذا غلط؛ فإن قول القائل: يشتركان في مسمى الوجود، أي: يشتبهان في ذلك ويتفقان فيه، فهذا موجود، وهذا موجود، ولم يشرك أحدهما الآخر في نفس وجوده البتة. وإذا قيل: يشتركان في الوجود المطلق الكلي، فذاك المطلق الكلي لا يكون مطلقا كليا إلا في الذهن، فليس في الخارج مطلق كلي يشتركان فيه، بل هذا له حصة منه، وهذا له حصة منه، وكل من الحصتين ممتازة عن الأخرى"، ثم قال بعد مناقشة أهل المنطق: "فمسألة الكليات والأحوال وعروض العموم لغير الألفاظ، من جنس واحد، ومن فهم الأمر على ما هو عليه، تبين له أن ليس في الخارج شيء هو بعينه موجود في هذا وهذا. وإذا قال: نوعه موجود، أو الكلي الطبيعي موجود، أو الحقيقة موجودة، أو الإنسانية من حيث هي موجودة، ونحو هذه العبارات، فالمراد به أنه وجد في هذا نظير ما وجد في هذا أو شبهه أو مثله، ونحو ذلك. والمتماثلات يجمعها نوع واحد، وذلك النوع هو الذي بعينه يعم هذا ويعم هذا، لا يكون عاما مطلقا إلا في الذهن، وأنت إذا قلت: الإنسانية موجودة في الخارج، والكلي الطبيعي موجود في الخارج، كان صحيحا: بمعنى أن تصوره الذهن كليا يكون في الخارج، لكنه إذا كان في الخارج لا يكون كليان كما أنك إذا قلت: زيد في الخارج، فليس المراد هذا اللفظ، ولا المعنى القائم في الذهن، بل المراد المقصود بهذا اللفظ موجود في الخارج".

ثم طبق شيخ الإسلام كلامه في مسألة الكليات على شبهة التشبيه التي أوقعت

هـؤلاء بقـولهم بالمـشترك اللفظـي في مـسألة الله وصـفاته ومـا وافقهـا مـن أسـماء المخلوقين وصفاتهم فقال: "وبهذا يتبين غلط النفاة في لفظ التشبيه؛ فإنه يقال: الذي يجب نفيه عن الرب تعالى اتصافه بشيء من خصائص المخلوقين، كما أن المخلوق لا يتصف بشيء من خصائص الخالق، أو أن يثبت للعبد شيء يماثل فيه الرب، وأما إذا قيل: حي وحي وعالم وعالم، وقادر وقادر، أو قيل: لهذا قدرة ولهذا قدرة، ولهذا علم، ولهذا علم، كان نفس علم الرب لم يشركه في العبد، ونفس علم العبد لا يتصف به الرب، تعالى عن ذلك، وكذلك في سائر الصفات، بل ولا يماثل هذا هذا، وإذا اتفق العلماء في مسمى العلم، والعالمان في مسمى العالم، فمثل هذا التشبيه ليس هو المنفي، لا بشرع ولا بعقل، ولا يمكن نفي ذلك إلا بنفي وجود الصانع". وليس هذا خاصا بالصفات التي أثبتها الأشاعرة، بل يشمل غيرها من الصفات كالنزول والاستواء والمجيء، فإثباتها لله، مع أن المخلوق قد يوصف بالنزول والاستواء والمجيء لا يقتضي المشابهة، والقول بأن ذلك من قبيل المشترك اللفظي يعطل هذه الصفات عن معانيها. وقد بين شيخ الإسلام أن الآمدي – في مسألة الكليات المشتركة ووجودها في الأذهان – قد بين في كتابه (أحكام الأحكام) ما يناقضها، يقول: "والآمدي قد بين فساد هذا (أي المشترك الكلي وكونه قد يوجد في الأعيان) في غير موضع من كتبه، مثل كلامه في الفرق بين المطلق والمقيد والكلي والجزئي، وغير ذلك، وزيف ظن من يظن أن الكلي يكون جزءا من المعين، وبين خطأ من يقول ذلك كالرازي وغيره، فلو رجع إلى أصله الصحيح الذي ذكره في الكلي والجزئي والمطلق والمعين، لعلم فساد هذه الحجة، ولكن لفرط التباس أقوالهم وما دخلها من الباطل الذي اشتبه عليهم وعلى غيرهم، تزلق أذهان كثير من الأذكياء في حججهم، ويدخلون في ضلالهم من غير تفطن لبيان فسادها، كالرازي والآمدي ونحوهما: تارة

يمنعون وجود الصور الذهنية، حتى يمنعوا ثبوت الكلي في الذهن، وتارة يجعلون ذلك ثابتا في الخارج".ثم ذكر شيخ الإسلام أن الآمدي في دقائق الحقائق أثبت المشترك الكلي في الخارج، وفي أحكام الأحكام نفاها ورد على الرازي، كما ذكر بأن الرازي نفاها أيضا في الملخص، وبيان هذا التناقض الذي وقع فيه هؤلاء هو جزء من منهج شيخ الإسلام في ردوده عليهم.

٨ - وإضافة إلى ما سبق من ردود فإن شيخ الإسلام يبين هذه المسألة ويوضحها من خلال بيان منهج السلف في الصفات، القائم على إثبات هذه الصفات لله تعالى كما وردت من غير تمثيل ولا تكييف، ولا تحريف ولا تعطيل، ونظرا لأن هؤلاء إنما أوقعهم بالقول بالمشترك اللفظي الخوف من التشبيه، فقد أوضح شيخ الإسلام المسألة وبينها وضرب لذلك بعض الأمثلة المهمة:

(أ) فقد بين أن الأسماء والصفات نوعان:

نوع يختص به الرب، مثل الإله، ورب العالمين، ونحو ذلك، فهذا لا يثبت للعبد بحال، ومن هنا ضل المشركون الذين جعلوا لله أندادا. والثاني: ما يوصف به العبد في الجملة، كالحي والعالم والقادر، فهذا لا يجوز أن يثبت للعبد مثل ما يثبت للرب أصلا، فإنه لو ثبت له مثل ما يثبت له للزم أن يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر، ويجب له ما يجب له، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه، وذلك يستلزم اجتماع النقيضين. وقد سبق تفصيل هذا في مبحث الألوهية والربوبية.

(ب) وبالنسبة للنوع الثاني مما يتفقان فيه، فهل يلزم منه التماثل؟ يوضح شيخ الإسلام ذلك ببيان أن هذه الأمور لها ثلاث اعتبارات:

أحدها: ما يختص به الرب، فهذا ما يجب له ويجوز ويمتنع عليه ليس للعبد فيه نصيب.

والثاني: ما يختص بالعبد، كعلم العبد وقدرته وحياته، فهذا إذا جاز عليه الحدوث والعدم لم يتعلق بذلك بعلم الرب وقدرته وحياته، فإنه لا اشتراك فيه. والثالث: المطلق الكلي، وهو مطلق الحياة والعلم والقدرة، فهذا المطلق ما كان واجبا له كان واجبا فيهما، ما كان جائزا عليه كان جائزا عليهما، وما كان ممتنعا عليه كان ممتنعا عليهما، فالواجب أن يقال: هذه صفة كمال حيث كانت، فالحياة والعلم والقدرة صفة كمال لكل موصوف والجائز عليهما اقترانهما بصفة أخرى كالسمع والبصر والكلام، فهذه الصفات يجوز أن تقارن هذه في كل محل - اللهم إلا إذا كان هناك مانع من جهة المحل لا من جهة الصفة -. وأما الممتنع عليهما، فيمتنع أن تقوم بهذه الصفات إلا بموصوف قائم بنفسه، هذا ممتنع عليهما في كل موضع فلا يجوز أن تقوم صفات الله بأنفسها، بل بموصوف، وكذلك صفات العباد لا يجوز أن تقوم بأنفسها، بل بموصوف".

وهذا المطلق الكلي الذي هو النوع الثالث، هو الذي من خلاله نفهم ما خطوبنا به، ولذلك فنحن نعلم مثلا أنه إذا وصف أحد بصفة، فإن هذه الصفة لابد أن تقوم بالموصوف، كما أننا نفرق بين صفة الحياة، والعلم والكلام، من غير أن يرتبط ذلك بتخصيص الموصوف بها، هل هو الخالق أو العبد، ولولا ذلك لكانت معرفتنا بأسماء الله وصفاته وآياته ألغازا وألفاظا أعجمية لا تفهم، ومن أراد أن يلتزم نفي التشبيه بنفي أي نوع من أنواع التشابه الذي يرد في المطلق الكلي فلابد أن يؤدي به الأمر إلى نفي وجود الخالق، ومتى أقر بوجود الخالق وأنه غير هذه المخلوقات لزمه شيء من هذا.

(ج) ومن الأصول التي قررها السلف وركز عليها شيخ الإسلام أن القول في الصفات كالقول في الذات، يحتذى حذوه، فكما أن لله ذاتا لا تشبه ذوات المخلوقين، فكذلك له صفات لا تشبه صفات المخلوقين، وإذا كان إثبات الذات لله إنما هو إثبات وجود

لا إثبات كيفية، فكذلك إثبات الصفات إثبات وجود لا إثبات كيفية، وهذا أصل عظيم، مقنع جدا لمن تدبره، وهو مرتبط بما سبق من صفات المخلوق تخصه كما أن له ذاتا تخصه، وكذلك ربنا تبارك وتعالى له صفات تخصه وتليق به كما أن له ذاتا تخصه، ولا يخلط بينهما إلا مشبه ممثل، أو معطل ملحد في أسمائه وصفاته يريد أن يجعل ذلك سلما لتعطيله وتحريفه.

(د) ضرب المثل بنعيم أهل الجنة، وبالروح:

وهذان المثلان يكثر ورودهما في مناقشات شيخ الإسلام للأشاعرة ولغيرهم، وفي بيانه للمنهج الحق في الصفات، البعيد عن التأويل والتفويض والتمثيل والتشبيه. يقول شيخ الإسلام مستدلا لهذه المسألة: "بل أبلغ من ذلك أن الله أخبر أن في الجنة من المطاعم والمشارب والملابس والمناكح ما ذكره في كتابه، كما أخبر أن فيها لبنا، وعسلا، وخمرا، ولحما، وحريرا، وذهبا، وفضة، وحورا، وقصورا، ونحو ذلك، وقد قال ابن عباس: (ليس في الدنيا مما في الجنة إلا الأسماء)، فتلك الحقائق التي في الآخرة ليست مماثلة لهذه الحقائق التي في الدنيا، وإن كانت مشابهة المخلوق، فكيف يجوز أن يظن أن فيما أثبته الله تعالى من أسمائه وصفاته مماثلا لمخلوقاته وأن يقال: ليس ذلك بحقيقة، وهل يكون أحق بهذه الأسماء الحسنى والصفات العليا من رب السموات والأرض؟ مع أن مباينة المخلوقات أعظم من مباينة كل مخلوق".

وفي موضع آخر شرح ذلك فقال: "إنه يعلم الإنسان أنه حي عليم قدير سميع بصير متكلم، فيتوصل بذلك إلى أن يفهم ما أخبر الله به عن نفسه من أنه حي عليم قدير سميع بصير متكلم، فإنه لو لم يتصور لهذه المعاني من نفسه ونظره إليه لم يمكن أن يفهم ما غاب عنه، كما أنه لولا تصوره لما في الدنيا من العسل واللبن والماء والخمر والحرير والذهب والفضة، لما أمكنه أن يتصور ما أخبر به من ذلك من

الغيب، لكن لا يلزم أن يكون الغيب مثل الشهادة فقد قال ابن عباس... "وذكر قوله السابق، وشرح الفرق بين نعيم الجنة والدنيا وأن نعيم الجنة لا يفسد ولا يتغير، ثم قال: "فإذا كان ذلك المخلوق يوافق ذلك المخلوق في الاسم، وبينهما قدر مشترك وتشابه، علم به معنى ما خوطبنا به، مع أن الحقيقة ليست مثل الحقيقة، فالخالق جل جلاله أبعد عن مماثلة مخلوقاته، مما في الجنة لما في الدنيا. فإذا وصف نفسه بأنه حي عليم سميع بصير قدير، لم يلزم أن يكون مماثلا لخلقه، إذ كان بعدها عن مماثلة خلقه أعظم من بعد مماثلة كل مخلوق لكل مخلوق... ".وهذا المثل واضح جدا، مبين للمسألة، وقد وفق شيخ الإسلام في عرضه وشرحه، وهو مما يسلم به مؤولة الصفات، لأنهم يثبتون البعث والجنة والنار، وقد سبق في موضوع تسلط الفلاسفة والقرامطة على المتكلمين بيان أن هؤلاء الملاحدة وصموهم بالتناقض لكونهم أولوا نصوص الصفات ولم يؤولوا نصوص المعاد والجنة والنار، ومعلوم أن الملاحدة طردوا الأمرين نفيا، وأهل السنة طردوهما إثباتا، وهؤلاء تناقضوا، وشيخ الإسلام بينما يضرب هذا المثل - مثل نعيم الجنة - كأنه يريد أن يقرن بين مسألة دلالة النصوص وأنها واحدة في الصفات والمعاد، - وقد شرحها في عرضه لتسلط الملاحدة - ومسألة ما يفهم من النصوص، وأن نصوص النعيم إذا كانت تفهم لأنها تشبه نعيم الدنيا مع ما بينهما من الاختلاف في الحقيقة والكيفية، فكذلك نصوص الصفات تفهم وتعلم ولا تقتضي موافقتها في الاسم لصفات العباد أن تكون مثلها أو مشابهة لها.وكذلك مثل الروح، فإنها "إذا كانت موجودة، حية، عالمة، قادرة، سميعة بصيرة، تصعد وتنزل، وتذهب وتجيء، ونحو ذلك من الصفات، والعقول قاصرة عن تكييفها وتحديدها؛ لأنهم لم يشاهدوا لها نظيرا، والشيء إنما تدرك حقيقته: إما بمشاهدته، أو بمشاهدة نظيره، فإذا كانت الروح متصفة بهذه الصفات مع عدم ماثلتها

لما يشاهد من المخلوقات، فالخالق أولى بمباينته لمخلوقاته، مع اتصافه بما يستحقه من أسمائه وصفاته، وأهل العقول أعجز عن أن يحدوه أو يكيفوه منهم عن أن يحدوا الروح أو يكيفوها... ".

المطلب التاسع: هل الصفة هي الموصوف أو غيره؟.

هذه المسألة شبيهة بمسألة: هل الاسم هو المسمى أو غيره، وكل ذلك من الألفاظ المجملة التي كان للسلف - رحمهم الله - فيها موقف واضح محدد، وهو أنه لا ينبغي إطلاق النفي ولا الإثبات، بل لابد من الاستفصال.

والمهم هنا قبل عرض الخلاف في ذلك وبيان الراجح، توضيح منشأ بحث هذه المسألة: أي مسألة هل الصفة هي الموصوف أو غيره، والتي يعبر عنها أحيانا بالقول: هل الصفات هي الذات أو غيرها، والذي يظهر أن ذلك نشأ من خلال ردود أهل الكلام على النصاري:

أ- فالنصارى قالوا: إن كلمة الله التي بها خلق كل شيء تجسدت بإنسان، فكان من ردود أهل الإسلام عليهم - لبيان باطلهم - أن بينوا تهافت قولهم: إن كلمة الله بها خلق كل شيء، لأن الخالق هو الله، وهو خلق الأشياء بقوله "كن" وهو كلامه، فالخالق لم يخلق به الأشياء، فالكلام الذي به خلقت الأشياء ليس هو الخالق لها، بل به خلق الأشياء، فضلال هؤلاء أنهم جعلوا الكلمة هي الخلق. والكلمة مجرد الصفة، والصفة ليست خالقة، وإن كانت الصفة مع الموصوف فهذا هو الخالق، ليس هو المخلوق به، والفرق بين الخالق للسموات والأرض والكلمة التي بها خلقت السموات والأرض أمر ظاهر معروف، كالفرق بين القدرة والقادر... فهؤلاء النصارى جعلوا الصفة غير الموصوف، وجعلوها خالقة، بل جعلوها حلت في أحد المخلوقات.

ب- وكان من آثار مناقشة أهل الكلام - وخاصة المعتزلة - للنصارى أن تطرقوا لهذا الموضوع كثيرا، فنشأت شبهة تعدد القدماء، وأن إثبات صفة لله يلزم منه أن تكون قديمة، وإذا كانت غير الموصوف لزم تعدد القدماء، فظنوا - أي المعتزلة - أن تحقيق التوحيد، والخلوص من شرك النصارى لا يتم إلا بنفي جميع الصفات عن الله تعالى وبنوا ذلك على:

- أن الصفة غير الموصوف، وغير الذات.

- وأن الصفة لله لابد أن تكون قديمة. والنتيجة أن إثبات الصفات لله يلزم منه تعدد القدماء، وهو باطل.

والعجيب أن هؤلاء المعتزلة - هم أرباب الكلام والبحث في المعقولات - لم تستوعب عقولهم أن الذات لا يمكن أن تنفك عن صفاتها، ومن ثم فلا شبهة ولا تعدد.

ج- فلما جاءت الأشعرية وغيرهم اهتموا ببحث هذه المسألة، وصاروا يستخدمون عبارات معينة عن بيان قدم الذات والصفات، كأن يقولوا: الرب قديم، وصفته قديمة، ولا يقولون: الرب وصفاته قديمان لما في العطف والتثنية من الإشعار بالتغاير، أو يقولون: الرب بصفاته قديم، وهكذا. كما بينوا أن الصفات لا يقال هي الذات ولا غيره، حذرا من هذه الشبهة التي وقع فيها المعتزلة.

وخلاصة الأقوال في الصفة هل هي الموصوف أو غيره هي:

١ - قول من يقول: الصفة غير الموصوف، أو الصفات غير الذات، وهذا قول المعتزلة والكرامية، والمعتزلة تنفي الصفات، والكرامية تثبتها.

٢ - قول من يفرق بين الأمرين، ولا يجمع بينهما، فيقول: أنا أقول مفرقا: إن الصفة ليست هي الموصوف، وأقول: إنها ليست غير الموصوف ولكن لا أجمع بين

السلبين فأقول: ليست الموصوف ولا غيره، لأن الجمع بين النفي فيه من الإيهام ما ليس في التفريق، وهذا قول أبي الحسن الأشعري، الذي يقول على هذا: الموصوف قديم، والصفة قديمة، ولا يقول عند الجمع: قديمان، كما لا يقال عند الجمع: لا هو الموصوف ولا غيره.

٣ – جاء بعد الأشعري من الأشاعرة من يجوز الجمع بين السلبين، وصاروا يقولون: ليست الصفة هي الموصوف ولا غيره، كما صاروا يجوزون إطلاق القول بإثبات قديمين، وصار هؤلاء يردون على المعتزلة الذين قالوا لهم يلزم من ذلك إثبات قديمين بعدة ردود منها "أن كونهما قديمين لا يوجب تماثلهما كالسواد والبياض اشتراكا في كونهما مخالفين للجوهر، ومع هذا لا يجب تماثلهما وأنه ليس معنى القديم معنى الإله... ولأن النبي محدث وصفاته محدثة، وليس إذا كان الموصوف نبيا وجب أن يكون صفاته أنبياء لكونها محدثة، كذلك لا يجب إذا كانت الصفات قديمة والموصوف بها قديما أن تكون آلهة لكونها قديمة"، وهذا قول الباقلاني، والقاضي أبي يعلى.

٤ – أن هذا الكلام فيه إجمال، وأن لفظ "الغير" فيه إجمال، ومن ثم فلابد من التفصيل، وهؤلاء لا يقولون عن الصفة: إنها الموصوف ولا يقولون: إنها غيره، ولا يقولون: ليست هي الموصوف ولا غيره. ويلاحظ أن المقصود ليس إثبات قول ثالث كما هو قول الباقلاني والقاضي أبي يعلى الذين قالوا ليست الصفة هي الموصوف ولا غيره – فإن هذا قول ثالث، بل المقصود أنه لا ينبغي الإطلاق: نفيا وإثباتا، وهم تركوا إطلاق اللفظين لما في ذلك من الإجمال. وهذا قول جمهور أهل السنة، كالإمام أحمد وغيره، كما أنه قول ابن كلاب.

وهؤلاء قالوا: لفظ "الغير" فيه إجمال"

- فقد يراد به المباين المنفصل، ويعبر عنه بأن الغيرين ما جاز وجود أحدهما وعدمه، أو ما جاز مفارقة أحدهما الآخر بزمان أو مكان أو وجود.- وقد يراد بالغير ما ليس هو عين الشيء، ويعبر بأنه ما جاز العلم بأحدهما دون الآخر.

وهناك فرق بين الأمرين، وعلى هذا فيفصل الأمر:

١ - فإذا قيل: هل الصفات هي الموصوف أو غيره؟ قيل: إن أريد بالغير الأول، وهو ما جاز مفارقة أحدهما الآخر، فليست الصفة غير الموصوف، وإن أريد بالغير المعنى الثاني - وهو ما جاز العلم بأحدهما دون الآخر - فالصفة غير الموصوف.

فمن قال: عن الصفة هي الموصوف، قاصدا بذلك أنها ليست غيره بالمعنى الأول للفظ الغير، فقوله صحيح، وكذا إن قال: الصفة غير الموصوف قاصدا بالغير المعنى الثاني فكلامه صحيح أيضا. وعكس الأمرين باطل، والسلف يقولون بهذا التفصيل، ومن المعلوم أن الموصوف لا تنفك عنه صفاته.

٢ - وإذا قيل: هل الصفات زائدة على الذات، أو هل الصفات هي الذات أو غيرها؟ قالوا: إن أريد بالذات المجردة التي يقر بها نفاة الصفات فالصفات زائدة عليها، وهي غير الذات، وإن أريد بالذات الذات الموجودة في الخارج فتلك لا تكون موجودة إلا بصفاتها اللازمة والصفات ليست زائدة على الذات، ولا غيرها بهذا المعنى. ومن ذلك يتضح خطأ وصواب من أطلق القول بأن الصفات غير الذات أو هي الذات، على حسب ما لفظ الغير، والذات من الإجمال. وبذلك يتبين أرجحية مذهب السلف حين لم يطلقوا الأمرين في ذلك، بل فصلوا واستفصلوا عن المرادن فإن كان حقا قبلوا وإن كان باطلا ردوه.

المطلب العاشر: قاعدة التنزيه في الصفات عند الأشاعرة.

الأصل الذي بني عليه التنزيه وهو: مخالفة الحوادثعدد الأشاعرة من الصفات

السلبية: المخالفة للحوادث، ولما أرادوا بيان المستحيل في حق الله تعالى، ذكروا أن ضد المخالفة للحوادث المماثلة للحوادث، وحصروا المماثلة في عشر صور وهي: الجسم، والجوهر، والعرض، والمكان، والجهة والتحيز، والتقيد بالزمان، وحلول الحوادث به، والصغر والكبر، والأغراض. فقال الأشاعرة بوجوب نفي هذه الصفات عن الله تعالى. وكل ما ذكروه من صور المماثلة ألفاظ لم يرد ذكرها في الكتاب، وفي بعضها إجمال يشتبه من الكلام ويدعون جهال الناس بما يشبهون عليهم، فنعوذ بالله من فتن المضلين".

وما كان محدثًا من الألفاظ وجب استفصال صاحبه، فإن كان معنى ما ذكره صحيحًا قبل المعنى وطولب باستعمال ما جاء به الشراع من اللفظ، وإن كان باطلًا رد عليه.

وإن الذي ذكره الأشاعرة فيه حق وباطل، فلا يجوز إطلاق النفي وإما يقر الحق وينفي الباطل على ضوء ما سبق.

فقولهم بنفي الجهة والمكان والحيز: هو إنكار أن يكون الله تعالى حالًا أو متحدًا بشيء من خلقه، وإنكار أن يكون أسفل أو فوق المخلوقات، فنفيهم لأن يكون الحق عاليًا على الخلق نفي باطل، وأما نفيهم للاتحاد، والحلول، والسفل، فنفي صحيح. وحقيقة أمرهم أنهم يريدون أن يتوصلوا بنفي ذلك عن الله علوه على خلقه واستوءه على عرشه، فيقال لهم: لفظ الجهة أصله من الوجهة كما في عدة ووعدة - كما في قول الله تعالى: وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُواْ الْخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُواْ يَأْتِ بِكُمُ اللهُ جَمِيعًا إِنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ [البقرة: ١٤٨]. والجهة قد تكون أمرًا وجوديًا إما جسمًا أو عرضًا في جسم - وهي الأمكنة الوجودية -: مثل داخل العالم، فإن الشمس وسائر النجوم والكواكب ونحوها كلها في جهات وجودية، وهو ما فوقها وما تحتها.

ومثل هذا هو الذي يطلقه الرازي ولا يقر بغيره إلا أنه يقال له: وقد تكون الجهة عدمية مثل: ما وراء العالم، فإن العالم ليس في جهة وجودية، إذ لو كانت هناك جهة وجودية لكانت من جملة العالم أيضًا، والكلام إنما هو في جهة جميع المخلوقات، فإن لم نقل بالجهة العدمية أفضى ذلك إلى التسلسل الممتنع - وعلى هذا فجهة العالم جهة عدمية. وعلى التفصيل السابق يقال لمن يقول: يلزم من القول بعلو الله تعالى واستوائه على عرشه أن يكون في جهة: إما أن تكون الجهة أمرًا وجوديًا أو أمرًا عدميًا، فإن كانت أمرًا وجوديًا فإنه يقال: لا يوجد إلا الخالق والمخلوقات - وليس شيء موجود مباين للخالق إلا المخلوقات، فإن كان مباينًا لها فكيف تكون محتوية عليه؟ فإن قالوا: يلزم من هذا إثبات الحد لله تعالى، قلنا ما المانع من إثباته على هذا الوجه، كما قال الأئمة فقد "سئل عبدالله بن المبارك بم نعرف ربنا؟ قال: بأنه على العرش، بائن من خلقه. قيل: بحد؟ قال: بحد" وقال أبو سعيد عثمان بن سعيد الدارمي: "والله تعالى له حد لا يعلمه أحد غيره، ولا يجوز لأحد أن يتوهم لحده غاية في نفسه". وهذه اللفظة وإن لم ترد في الكتاب ولا في السنة، إلا أن النافين لها أرادوا أن ينفوا علو الله على خلقه، فلم ينفها الأئمة الأعلام لهذا السبب وذكروا لها معنى صحيحًا.وأما إن أريد بالجهة أمر عدمي فهو ظاهر جدًا - إذ الأمر العدمي لا شيء - وما كان في جهة عدمية فليس هو في شيء، فلا فرق بين أن يقال: هذا ليس في شيء، وبين أن يقال هو في أمر عدمي - أي الجهة العدمية - فعلى هذا فالله تعالى مباين لمخلوقاته عال عليهم، وما ثم موجود في العلو إلا هو - إذ لا موجود إلا الخالق والمخلوقات - فالله في علوه وحده، فإن لم يكن معه غيره في علوه فكيف يقال: إنه يحصره أو يحيط به شيء.

وبهذا الاعتبار الأخير أي الجهة العدمية لا يجوز أن ينفي عن الله تعالى الجهة إذ

المقصود منها واضح – ولكننا نعبر عنها بما ورد في الشرع من العلو والاستواء. ومثل ما تقدم من الكلام في الجهة، الكلام في الحيز، فيعبرون بقولهم: يستحيل أن يكون الله متحيزًا، فجوابهم: إنهم إذا أطلقوا نفي التحيز يجمعون بين التحيز الوجودي والعدمي، فالتحيز الوجودي هو المفهوم من اللغة، فإذا قيل عن شيء إنه متحيز فمعناه أنه يوجد شيء يحوز غيره، والله تعالى لا يحوزه شيء، إذ ما ثم إلا الخالق والمخلوق، وقد علم بصريح العقل أن الله لا يحل في خلقه ولا يحله شيء من خلقه – فإذا كان ذلك كذلك واستحال أن يوصف بجهة السفل – كما يوافق الأشعرية على ذلك – لم يبق إلا أن يوصف بالعلو. وأما التحيز العدمي – فهذا ما يطلقونه – كما هو الشأن في العالم، فقد يقولون إن العالم متحيز – مع أنه ليس داخلًا في عالم آخر – وعليه فإن الحيز هنا أمر عدمي – والعدم ليس بشيء، فإذا كان ذلك كذلك فإن الله تعالى – بهذا الاعتبار – منحاز عن خلقه. ولكن كما تقدم وجب إطلاق كلمة الاستواء والعلو – لا الحيز – ولكنهم لما أرادوا بنفيها نفي الحق الثابت، يمنع نفيها النفي المطلق – والله أعلم. ولكن الأشعرية كغيرهم من المتأولة يطلقون في شأن الباري نفيًا غريبًا أشبه بإنكار وجوده فيقولون: "ليس فوق العرش أو تحته أو يمينه أو شماله أو أمامه أو خلفه... " ويعبرون كذلك بأنه لا داخل ولا خارجه.

والجواب: إن قولهم هذا فيه محذوران:-الأول- الجمع بين نقيضين، فيستحيل أن يكون الشيء الموجود لا داخل العالم ولا خارجه، فإن قيل: إن هذا من رفع الضدين، وهو جائز، وليس من نفي النقيضين إذ شرطهما أن يكون أحدهما سلبًا والآخر إيجابًا، فنقيض كلمة: "داخل": لا داخل، وليس كلمة "خارج" فجوابه: إن الاصطلاح لا يغير حقائق الأشياء فإن كلمة "لا داخل" تساوي كلمة "خارج" في المعنى ضرورة أنه ما ثم موجود إلا الخالق والمخلوق، والمخلوق هو العالم، فإذا

قيل ليس داخل العالم لزم أن يكون خارجه، وإذا سلم جدلًا بهذا الاصطلاح فإنه لا يسلم عندئذ بأن كل ضدين يجوز رفعهما كما في مسألتنا هذه - ويقويه: أن الموجود باتفاق إما أن يكون واجبًا بنفسه أو ممكنًا، ويستحيل أن يكون الشيء الواحد ممكنًا واجبًا من جهة واحدة، أو لا واجبًا ولا ممكنًا، فثبت أنهما لا يرتفعان ولا يجتمعان مع أنهما لم يتقابلا بالسلب والإيجاب.الثاني- يلزم من هذا القول تشبيه الله جل وعلا بالممتنعات والمعدومات، لأنها يصدق عليها: لا داخل العالم ولا خارجه، فيكونون قد فروا من شيء توهموه شرًا إلى ما هو شر منه.ثم إن هذا القول الذي صرح به المتأخرون من أن الله ليس في السماء كان يحاوله سلفهم ولم يصرحوا به كما قال عبدالرحمن بن مهدي عن الجهمية: "يدورون على أن يقولوا ليس في السماء شيء"، وقال حماد بن زيد: "إنما يحاولون أن يقولوا ليس في السماء شيء"، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "وهذا الذي كانت الجهمية يحاولونه قد صرح به المتأخرون منهم، وكان ظهور السنة وكثرة الأئمة في عصر أولئك يحول بينهم وبين التصريح به، فلما بعد العهد وخفيت السنة وانقرضت الأئمة، صرح الجهمية النفاة بما كان سلفهم يحاولونه ولا يتمكنون من إظهاره".ويستطرد الأشاعرة في إيراد شبههم العقلية - التي هي في الحقيقة وساوس وشكوك ومعارضات لنصوص الكتاب والسنة، فقالوا: إثبات علو الله تعالى واستوائه على عرشه إثبات للمكان له - وكل ما كان له مكان فإما أن يكون أكبر منه أو أصغر منه أو مساويًا له فيكون جسمًا - وأيضًا: فالمستوي على الشيء يكون محتاجًا إليه... ورتبوا على هذا منع الإشارة إليه.والجواب: إن الألفاظ التي أتوا بها من الجسمية والمكان ألفاظ لم ترد في الكتاب والسنة، والواجب عدم المسارعة بنفيها أو إثباتها، إذ أكثر من يقول بنفيها عن الله يريد بأنه ليس مستويًا على العرش وليس له علو ذاتي على الخلق، فعلى هذا إن أريد بالمكان: العلو

واستواؤه على العرش، قلنا: إن هذا النفي باطل، ولكننا لا نسمي ذلك مكانًا، وإن أريد بالمكان غير ذلك فنبرأ إلى الله تعالى من إثباته له، وكذلك يقال في لفظ الجسم: فإن أريد به ما يصح أن يرى وأنه متصف بصفات الذات والفعل، فلا يجوز نفيه عن الله، إلا أن الواجب مراعاة الألفاظ الشرعية.

وإن أريد أنه مركب من أجزاء، والمركب مفتقر إلى جزئه كالأبدان أو غير ذلك من المعاني الدالة على النقص، فلا يجوز إثباته لله تعالى لا معنى ولا لفظًا. وليعلم أنه لا مانع من التزام القول بأنه يشار إليه، وقد أشار إليه نبي الهدى ﷺ لما وعظ الناس في حجة الوداع فقال لهم بعد الوعظ: ((فما أنتم قائلون؟ قالوا: نشهد أنك قد بلغت وأديت ونصحت، فقال بأصبعه السبابة، يرفعها إلى السماء وينكثها إلى الناس، اللهم اشهد اللهم اشهد)). ثلاث مرات - وأشار إليه كذلك عمر بن الخطاب رضي الله عنه - كما تقدم النقل عنه.

وأما اللوازم التي ذكروها من أن إثبات الاستواء له يقتضي أن يكون في مكان - وقد تقدم الرد عليه - وأن ما كان له مكان لزمه أحد ثلاثة أمور: إما أن يكون أكبر منه أو أصغر أو مساويًا، فجوابه: إن القول بأنه يكون أصغر أو مساويًا قول باطل، وأما كونه أكبر فهذا نلتزمه فالله أكبر من كل شيء ذاتًا وعظمة وجلالًا وكمالًا، ولا ندخل في ذلك متوهمين بآرائنا ولا مكيفين ولا محددين. مع ملاحظة أنهم استخدموا للتوصل إلى هذا الإلزام قياسًا شموليا وهو لا يجوز استعماله في المطالب الإلهية. وأما القول بأنه لو كان مستويًا على العرش لكان محتاجًا إليه فخطأ أيضًا لأن هذا مبني على قياس الخالق على المخلوق فإن القائس توهم حاجة الباري إلى العرش كاحتياج المستوي على الفلك والأنعام إليها، هذا باطل فإن الله: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ [الشورى: ١١] فكما أخبر أن له قدرة وعلمًا وسمعًا وبصرًا ولم يلزم من إثباتها

للخالق أن تكون مماثلة لما للخلق، فكذلك لا يلزم في الاستواء فالله هو الغني عن الخلق وهو الخالق للعش ولغيره فكل ما سواه مفتر إليه.

ومن الألفاظ التي ذكرها الأشاعرة في صور المماثلة للحوادث: لفظ الصورة والغرض، والجوهر، والعرض:

أما لفظ الصورة فمما يحتمل معنى صحيحًا ويحتمل معاني باطلة: أما المعنى الصحيح فإن الصورة في اللغة بمعنى: الصفة ولا شك في أن الله جل وعلا صفة وكيفية يعلمها هو، ومما ورد في إثباتها: الحديث الطويل في الموقف يوم القيامة وفيه: ((فيأتيهم الله في صورته التي يعرفون)). وأما المعاني الباطلة للصورة: فكالشيء المنطبع على الأوراق ونحوها كما في التصوير المسمى (بالفوتوغرافي) وكالشيء المنعكس من الجسم المصقول كالمرآة، فهذه كلها معاني باطلة لا يجوز إثباتها لله تعالى، فإن الله ليس بصورة وإنما هو حي قائم بنفسه، وهو له سبحانه صورة بمعنى الصفة والكيفية التي اختص بعلمها وكمالها. والله أعلم.

وأما نفي الغرض فيريدون منه نفي الحكمة عن الله، وقد تقدم بحث إثبات الحكمة، والمنع من إطلاق لفظ الغرض، بما أغني عن إعادته في هذا الموضع. وأما لفظ الجوهر والعرض فلفظان مجملان كذلك؛ فإن أريد بالجوهر: الجوهر الفرد، ثم الزعم بأن الأجسام كلها متركبة من الجواهر المفردة، وهذا يقتضي تماثلها، فهذا المعنى باطل لأن الله ليس كمثله شيء، وإن أريد بالجوهر: المتحيز وهو بمعنى الجسم في اصطلاحهم، فإنه قد تقدم تفصيل لفظي التحيز والجسم وإن أريد بالجوهر: ما هو قائم بنفسه بشرط كونه لا يماثله شيء في ذلك، فهذا المعنى لا ينفي عن الله مع المطالبة بالألفاظ الشرعية كالقيوم.وأما لفظ العرض فإن أريد به الصفات التي يتصف بها فإنه لا ينفي هذا اللفظ، وإن كان إطلاقه لا يخلو من محذور لأنه في

اللغة إذا قيل: عرض فالمراد ما يعرض من الأمراض ومنه الناقة العارضة، وإن أريد بالعرض ما يقوم بغيره ثم قيل: الله ليس بعرض، فهذا النفي صحيح لأن الله قائم بنفسه وليس قائمًا بغيره ولكن الملاحظ أن الذين ينفون الصفات يطلقون عليها أعراضًا، فيتوصلون بنفي العرض ما ثبت بالكتاب والسنة من صفات الله، فلذا وجب استفصالهم فيها. والله أعلم[1].

---

(١) مما له صلة بحدوث العالم عند المتكلمين مسألة (الجوهر الفرد) التي خاضوا فيها كثيرًا في كتبهم المتقدمة، وفي دراساتهم المتأخرة؛ ذلك أن إثبات الجوهر الفرد مرتبط بالقول بتناهي الأجسام، فهو يؤيد قولهم بحدوث العالم حين يردون على الفلاسفة، إذ هذا المصطلح مقابل مصطلح الهيولي والصورة عند الفلاسفة.

وتأتي فكرة الجوهر الفرد في مقابل ما ذهب إليه النظام من القول بإمكان تجزؤ الأجسام إلى ما لا نهاية، مما يؤدي إلى تقرير القول بقدم العالم.

فعلى مذهب المتكلمين أن الله أزلي قديم، وأن العالم مكون من جواهر وأعراض حادثة، وكل ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، ولا بد لهذه الجواهر والأعراض من محدث، وهو الله، والله يخلق هذه الأجزاء، ثم تفنى، ويعيد خلقها ....

والجوهر الفرد هو المتحيز الذي لا ينقسم، والجزء الذي لا يتجزأ.

والجوهر الفرد أصوله يونانية، وأول من قال به من الإسلاميين أبو الهذيل العلاف (ت - ٢٣٥هـ) من المعتزلة.

والكلام في الجوهر الفرد مقدماته طويلة، وهي من الكلام المذموم شرعًا، حتى حذّاق النظار، وأذكياء الطوائف حار كثير منهم في مسألة الجوهر الفرد، فتوقفوا فيها تارة، وجزموا أخرى.

وإثبات حدوث العالم عن طريق الجوهر الفرد لا حاجة لنا به، ويتضح ذلك من أمور:

١ - أن العلم بحدوث ما يحدث، والاستدلال على ثبوت الصانع ليس مفتقرًا إلى أن يُعلم: هل في النطفة جواهر منفردة أو مادة؟ وهل ذلك قديم أو حادث؟. بل مجرد حدوث ما شُهد حدوثه يدل على أن له مُحدثًا، كما يدل حدوث سائر الحوادث على أن لها محدثًا.

=

=

٢ - أن الشك في حدوث الحيوان والنبات - عندهم - مبني على كونها من الجواهر المفردة أو المادة والصورة، وإمكان قدم الجواهر المفردة أو المادة. ومعلوم أن هذا لو كان صحيحًا، لكان من الدقيق الذي يحتاج إلى بيان، وهم لم يثبتوا ذلك، فذلك موضع اضطراب بين المتكلمين والفلاسفة.

٣ - أن حدوث ما يشهد حدوثه من الثمار والزروع والحيوان وغير ذلك أمر مشهود، فإن الإنسان إذا تأمل في خلق الله، وما يخرجه الله من الأرض من الزروع، وما يخرجه من الحيوان من النطفة والبيض أيقن بحدوث هذه الأعيان.

ويبين شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ أن القول بأن الأجسام مركبة من الجواهر المفردة قول لا يعرف عن أحد من أئمة المسلمين، لا من الصحابة، ولا من التابعين لهم بإحسان، ولا من بعدهم من الأئمة المعروفين.

وذكر مضمون كلام القائلين بالجوهر الفرد وهو: (أن الله لم يخلق منذ خلق الجواهر المفردة شيئًا قائمًا بنفسه، لا سماءً، ولا أرضًا، ولا حيوانًا، ولا نباتًا، بل إنما يحدث تركيب تلك الجواهر القديمة فيجمعها ويفرقها، والحوادث المتتابعة أعراض قائمة بتلك الجواهر، لا أعيان قائمة بنفسها)، وقال بعد ذلك: إن (هذا خلاف ما دل عليه السمع والعقل والعيان، ووجود جواهر لا تقبل القسمة منفردة عن الأجسام مما يعلم بطلانه بالعقل والحس، فضلًا عن أن يكون الله تعالى لم يخلق عينًا قائمة بنفسها إلا ذلك).

وذكر رَحِمَهُ اللَّهُ جانبًا آخر من جوانب إثبات المتكلمين للجوهر الفرد وهو أن الأجسام لا يستحيل بعضها إلى بعض، بل الجواهر التي كانت مثلًا في الأول، هي بعينها باقية في الثاني، وإنما تغيرت أعراضها، وقال بعد ذلك: (هذا خلاف ما أجمع عليه العلماء - أئمة الدين وغيرهم من العقلاء - من استحالة بعض الأجسام إلى بعض، كاستحالة الإنسان وغيره من الحيوان بالموت ترابًا، واستحالة الدم والميتة والخنزير وغيرها من الأجسام النجسة ملحًا أو رمادًا، واستحالة العذرات ترابًا، واستحالة العصير خمرًا، ثم استحالة الخمر خلًا، واستحالة ما يأكله الإنسان ويشربه بولًا ودمًا وغائطًا ونحو ذلك).

إن الأجسام إذا صغرت أجزاؤها فإنها تستحيل كما هو موجود في أجزاء الماء إذا تصغّر

=

=

فإنه يستحيل هواء، فلا يبقى موجود ممتنع من القسمة، بل يقبل القسمة إلى حد ثم يستحيل إذا كان صغيرًا، وليس استحالة الأجسام في صغرها محدودًا بحد واحد، بل قد يستحيل الصغير، وله قدر يقبل نوعًا من القسمة، وغيره لا يستحيل حتى يكون أصغر منه.

ودليل حدوث الأجسام عند المتكلمين يقوم على أربع دعاوى:

أ - إثبات الأعراض.

ب - إثبات حدوث الأعراض.

ج - استحالة تعري الأجسام عن الأعراض.

د - ما لا يسبق الحوادث فهو حادث، لاستحالة حوادث لا أول لها، أو: كل ما لا يخلو من الحوادث وهو لا يسبقها فهو إذًا حادث.

ويمكن أن يجاب عن دليل حدوث الأجسام عند المتكلمين بأجوبة عديدة منها:

١ - أن الاستدلال بحدوث الأعراض ليس من أصول الدين، ولم يثبت أن النبي ﷺ دعا الناس إلى الالتزام بها؛ لذا ذم سلف الأمة وأئمتهم الاستدلال به وبغيره مما لم يثبت عن النبي ﷺ، ثم أعرضوا عنه لطول مقدماته، وللخوف على سالكيه من الشك والارتياب.

٢ - أن العقل يعلم بطلان هذا الدليل: يقول ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: (انظر في هذا الأصل الذي اتبع فيه متأخروهم لمتقدميهم من إثباتهم حدوث العالم والأجسام بهذه الطريق: هل هي طريقة صحيحة في العقل أم لا؟ وهل هي موافقة للشرع أم لا؟ فاعرضها على الكتاب والميزان، فإن الله تعالى يقول: {لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ} [الحديد: ٢٥]، فأعرض عما يذكرونه بما ثبت من كتاب الله وسنة رسوله، وما ثبت عن الصحابة والتابعين لهم بإحسان، وأئمة المسلمين. وزنه أيضًا بالميزان الصحيحة العادلة العقلية، واستعن على ذلك بما يذكره كل من النظار في هذه الطريقة وأمثالها، ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله، ولا تتبع الظن فإنه لا يغني من الحق شيئًا).

٣ - أنه يلزم من هذا الدليل لوازم فاسدة كنفي الصفات عن الله ﷻ مطلقًا، أو نفي

=

=

بعضها، والقول بخلق القرآن، وإنكار العلو، ونفي القدرة على الفعل قبل بدء الخلق - على مذهبهم - والترجيح بلا مرجح وغيرها، وكل هذا خلاف الكتاب والسنة.

٤ - أن إثبات المتكلمين حدوث العالم من طريق حدوث الأجسام هو سبب تسلط الفلاسفة عليهم، فحين استدل المتكلمون بالأدلة السمعية والعقلية استدلالًا خاطئًا، تسلط عليهم الفلاسفة لما ظن الفلاسفة أنه ليس في إثبات حدوث العالم أو قدمه إلا قولان: قول المتكلمين، وقولهم، وقد رأوا أن قول المتكلمين باطل، فجعلوا ذلك حجة في تصحيح قولهم، وظنوا أنهم إذا قدحوا في أدلة المتكلمين يكونون قد قدحوا في أدلة الشرع، فالمتكلمون - كما يقول شيخ الإسلام عنهم -: لا للإسلام نصروا، ولا لأعدائه كسروا، بل سلطوا الفلاسفة عليهم، وعلى الإسلام.

٥ - أن المتكلمين المقرين بهذا الدليل قد اختلفوا في كثير من جزئياته وتفاصيله، فالبعض يقر ببعض المقدمات، والبعض يرد على هذه المقدمات التي يترتب بعضها على بعض.

وذكر شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ أن طريقة إثبات الصانع التي لا تكون إلا بإثبات حدوث العالم، ولا يكون إثبات حدوث العالم إلا بإثبات حدوث الأجسام هي أساس الكلام الذي اشتهر ذم السلف والأئمة له.

والذامون لهذه الطريقة نوعان:

منهم من يذمها؛ لأنها بدعة في الإسلام، فإنا نعلم أن النبي ﷺ لم يدع الناس بها ولا الصحابة؛ لأنها طويلة مخطرة كثيرة الممانعات والمعارضات، فصار السالك فيها كراكب البحر عند هيجانه، وهذه طريقة الأشعري (ت - ٣٢٤هـ) في ذمه لها، فبعد أن بين أن طريقة الرسول ﷺ أوضح من طريقة المتكلمين، بيّن رَحِمَهُ اللهُ بعض أوجه القصور في دليل المتكلمين إذ يقول عن طريقة المتكلمين إنه: (لا يصح الاستدلال بها إلا بعد رتب كثيرة يطول الخلاف فيها، ويدق الكلام عليها، فمنها ما يحتاج إليه في الاستدلال على وجودها، والمعرفة بفساد شبه المنكرين لها ... وليس يحتاج - أرشدكم الله - في الاستدلال بخبر الرسول عليه الصلاة والسلام على ما ذكرناه من المعرفة بالأمر الغائب عن حواسنا إلى مثل ذلك؛ لأن آياته، والأدلة على صدقه محسوسة مشاهدة، قد

=

=

أزعجت القلوب، وبعثت الخواطر على النظر في صحة ما يدعو إليه).
وإن كان الأشعري (ت - ٣٢٤هـ) والخطابي، والغزالي وغيرهم لا يفصحون ببطلانها.
ومنهم من ذمها؛ لأنها مشتملة على مقدمات باطلة لا تحصل المقصود بل تناقضه.
قال صاحب كتاب الفرقان في بيان إعجاز القرآن (ص٨٦): قال الزنداني تحت عنوان (أصل واحد) في كتابه توحيد الخالق (ص١٧٦): (وإذا سألت عن أصل المادة أجابك المختصون: بأن أصغر شيء في المادة هو الذرة، وأنها أصل كل مادة شُوهدت في الأرض أو السماء، إنها لبنة البناء في مادة الكوْن المشاهد).
ثم تكلم صاحب كتاب توحيد الخالق عن مكونات الذرة كما قال مَنْ سماهُم (الباحثون) وأنهم اكتشفوا أن بعض جسيمات الذرة لا يُعمِّر في الذرّة أكثر من عشرة أجزاء من مليون جزء في الثانية. انتهى.
على القارئ أن يُبعد عقله الآن ويعيد قراءة ما تحته خط بلا عقل ليُجاري العلوم الحديثة بدون تفكّر ولا تعقّل.
تأمل هذا وتأمل ما يذكرونه عن فضائهم الخيالي الذي يحوي ملايين من المجرات المسافات بينها تُقَدّر بالسنين الضوئية ونحو ذلك من اللامعقول والذي يعارضه ويكذِّبه المنقول تعلم أن الكل خرج من مشكاة واحدة وهي مشكاة الضلال والتضليل.
إن عشرة أجزاء من مليون جزء من الثانية في الخيالات الدقيقة مثل بلايين المجرات في الخيالات الكبيرة، والكل من مشكاة اللامعقول وليُعلم دجل أرباب هذه العلوم الحديثة وخرصهم وظنهم وأنهم يتكلمون عن مجرد نظريات هي في خيالاتهم المظلمة ويثبتونها رسْمًا ورقمًا على الورق، فلذلك يتكلمون حتى عن تركيب السماء وأنه مركب من الذرات كما ينقل صاحب كتاب توحيد الخالق عنهم في قوله السابق عن الذرة: وأنها أصل كل مادة شوهدت في الأرض أو السماء.
ومعلوم أن السماء عندهم هي الكواكب السابحة في الفضاء الذي لا نهاية له، وإنما قالوا ذلك باعتبار أن الكل منفصل من أصل واحد وهو السديم فتركيب جميع الكون مثل تركيب هذا السديم وهو الذرات، وهم والله لا رَأَوْا سديمًا ولا عندهم أثارة من علم تدلّهم عليه، وَوَحْي الأنبياء لا يرجعون إليه، وليس في وحي الأنبياء ذكر سديم ولا

=

ذرات حسب ما يتخيلون ويتخرصون، وإنما في القرآن الخبر اليقين عن بداية الخلق ونهايته وكل ما يحتاجه أهل الإسلام في دينهم ودنياهم.

والذرة هي الجوهر الفرد الذي ضل به متكلمة الجهمية وقد أنكره علماء المسلمين وضلّلوهم به.

فضلالهم في العالَم العلوي كضلالهم في العالَم السفلي وأعظم حيث أن مادة العالَم العلوي خفيفة وشفافة مستنيرة.

أما الأرض وما فيها فكثيفة مظلمة معتمة تختلف كُلِّيًا عن تلك.

صاحب كتاب توحيد الخالق ينقل في كلامه عن الذرة وغيرها عمن هو مشغوف بعلومهم، ففي كتابه (العلم طريق الإيمان) (ص٨٨) ذكر تحت عنوان: (هذا ليس من كلام البشر) قال: أما البروفيسور الفريد كرومر من ألمانيا وهو من كبار علماء الجيولوجيا أيضًا فقد ذَهل عندما سمع قول الله: (أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا).

قال يستحيل أن يكون هذا من معلومات البشر، لأن البشر كانوا يعتقدون في زمن محمد وما بعده بقرون أن أصل المواد أربعة: ماء، ونار، وهواء، وتراب. ثم بعد التقدم العلمي الحديث اكتشفنا أمن أصل الموجودات ترجع إلى الذرات، والذرات ترجع إلى إلكترونات وبرتونات وأن الماء والهواء والنار والتراب كلها تتكون من ذرات إلا أنها تختلف في العدد الذري.

قال: يستحيل أن يتصور إنسان في زمن محمد أو ما بعده بقرون لا يعرف الطبيعة الذرية في تركيب المواد أن ماء الأرض كان متحدًا مع نار الشمس، غير ممكن!! نعم لا يمكن.. وكيف يمكن أن يتخيل إنسان هذا إلَّا إذا علم أن الماء أصلًا والنار كلها جميعًا ترجع إلى مادة واحدة، ويمكن أن تكون شيئًا واحدًا متصلًا، ولذلك لا يمكن أن يكون هذا الكلام منسوبًا إلى محمد ﷺ إلَّا بوحي من أعلى.

الجواب: يقال: أرباب هذه العلوم الحديثة أحالوا في شأن ما سَمّوْه (الذرة) إلى ما لا يُحَس ولا يشعر به بل ولا يعقل، وهذا مخالف للأصل الذي أصّلوه من عدم إيمانهم بغير المحسوس، أما القول بأن أصل المواد أربعة: الماء، والنار، والهواء، والتراب،

=

فهذا هو المحسوس المشاهد في الكون.

فكون هذه المواد الأربع تتكون من الذرات، يقال: ما علمكم بذلك؟ إنهم لم يُحسّوا ذلك ولم يلمسوه ولم يشاهدوه بل يقولون: إن الذرة لا تُرى ولا بأكبر المجاهر، وأنا يعتمدون على آثار يزعمون أنها تحصل بسبب الذرة.

وكلامهم له أصل في الضلالة عريق، فالمتكلمون قبلهم الذين ذمّهم علماء الإسلام غاية الذم وبينوا ضلالهم ذكروا ما سَمّوْه الجوهر الفَرْد، وهو أصغر شيء في المادة ولا يُرى فالمشكاة واحدة وهي مشكاة الضلالة.

فالجهمية المتكلمة ذكر عنهم شيخ الإسلام من جنس ما يعتقده هؤلاء في الذرة قال رَحِمَهُ اللهُ في كتاب (النبوات) (ص١٠٧).

فحقيقة أصل أهل الكلام المتبعين للجهمية أنه لا يُحْدُث شيئًا ولا يُفني شيئًا بل يَحدث كل شيء بنفسه ويفنى بنفسه.

ثم قال: وهذه الأصول هي أصول دينهم العقلية التي بها يعارضون الكتاب والسنة والمعقولات الصريحة، وهي في الحقيقة لا عقل ولا سمع كما حكى الله عن من قالوا: (لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ).

ثم قال قدس الله روحه في الرد عليهم وهو رَدٌ على أهل الذرة في هذا الزمان، قال: والخلق يشهدون إحداث الله لِما يُحدثه وإفناءه لِما يُفنيه، كالمني الذي استحال وفني وتلاشى وأحدث منه هذا الإنسان، وكالحبة التي فنيت واستحالت وأحدث منها الزرع، وكالهواء الذي استحال وفني وحدث منه النار أو الماء، وكالنار التي استحالت وحدث منها الدخان، فهو سبحانه دائمًا يُحدث ما يُحدثه ويكوّنه ويُفني ما يُفنيه ويُعدمه.

والإنسان إذا مات وصار ترابًا فني وعدم، وكذلك سائر ما على الأرض كما قال: (كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ) ثم يعيده من التراب كما خلقه ابتداء من التراب، ويخلقه خلقًا جديدًا.

ثم ذكر أن من ظن أن جَوَاهره (ذراته) لم يخلقها إذْ خَلَقَه بل جَوَاهر المني وجَوَاهر ما يأكله ويشربه باقية بعينها فيه لم يخلقها أو أن مادته التي تقوم بها صورته لم يخلقها إذْ خَلَقَه بل هي باقية أزلية أبدية لم يكن قد عرف أنه مخلوق محدث. (هذا بعينه هو مذهب أهل الذرة).

=

=

ثم قال: والعلماء ينكرون على من يقول: إن روح الإنسان قديمة أزلية من المنتسبين إلى الإسلام، وهؤلاء الذين يقولون: إن مادة جسمة باقية بعينها وهي أزلية أبدية أبعد عن العقل والنقل منهم.

هذا هو مذهب أهل الذرة مع الفارق أن من يتكلم عنهم شيخ الإسلام ينسبون للإسلام ويُقرون بالخالق، وأهل الذرة معطلة دهرية ومقلِّدتهم من المنتسبين للإسلام يرومون الجمع بين الحق والباطل.

وتأمل وصف شيخ الإسلام لمتكلمة الجهمية المطابق لأهل الذرة مع الفارق الذي تقدم ذكره، قال رَحِمَهُ اللَّهُ: ثم يَدّعون أن الجواهر جميعها أُبْدعت ابتداء لا من شيء، وهم لم يعرفوا قط جَوْهرًا أُحدث لا من شيء كما لم يعرفوا عرضًا أُحدث لا في محل، وحقيقة قولهم أن الله لا يُحدث شيئًا من شيء لا جوهرًا ولا عرضًا، فإن الجواهر كلها أُحدثت لا من شيء، والأعراض كذلك.

والمشهود المعلوم للناس إنما هو إحداثه لما يُحدثه من غيره لا إحداثًا من غير مادة، ولهذا قال تعالى: (وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا) ولم يقل خلقتك لا من شيء، وقال تعالى: (وَاللهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِن مَّاء) ولم يقل خلق كل دابة لا من شيء.

وهذا هو القدرة التي تبهر العقول وهو أن يقلب حقائق الموجودات فيُحيل الأول ويُفنيه ويُلاشيه ويُحدث شيئًا آخرًا كما قال تعالى: (فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ). انتهى.

وذكر رَحِمَهُ اللَّهُ عنهم أنهم ينكرون أن الله يقلب جنسًا إلى جنس آخر، ويقولون: الجواهر كلها جنس واحد فإذا خلق النطفة إنسانًا لم يقلب عندهم جنسًا إلى جنس، بل نفس الجواهر هي باقية كما كانت. انتهى.

وهذا بعينه هو مذهب أهل الذرة.

ثم قال مما يبين ضلال هؤلاء وأولئك: وخاصيّة الخلق إنما هي بقلب جنس إلى جنس وهذا لا يقدر عليه إلا الله كما قال تعالى: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللهِ لَن يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ) الآية. انتهى.

وبما أن خاصيّة الخلق هي بقلب جنس إلى جنس فالذي يقوله أهل الذرة وأسلافهم أن

=

=

التغيّر في الحدوث والحادثات هو بالاقتران والافتراق وما يسمونه: التركيب الذري، ولأنهم لا يعرفون سوى المادة معرفة تليق بكفرهم حيث أحالوا لها الإحداث بنفسها.

أما الذين يقولون إن أصل المواد أربعة وهي الماء، والنار، والهواء، والتراب، فقد أحالوا إلى محسوس كذلك أثبتوا قدرة خالق تبهر العقول حيث أنه سبحانه يُصَرّف هذه المواد بقلب حقائقها وإحالتها وإفنائها وإحداث شيء آخرٍ ومُغايرٍ للأول كما ذكر الشيخ.

وأي علم عند هؤلاء وأي خير عندهم؟ إنهم ضالون مُضلون، والعلم أتى به نبينا من ربنا، وقد أدرك منه السلف الحظ الوافر فعلموا وعملوا وحماهم الله من هذيان المعطلة الدهرية.

وسوف أنقل كلامًا لشيخ الإسلام أيضًا يوضح ما عليه أرباب هذه العلوم من الضلال، قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

فأهل الكلام أصل كلامهم في الجواهر والأعراض مبني على مخالفة الحسّ والعقل، فإنهم يقولون: إنا لا نشهد بل ولا نعلم في زماننا حدوث شيء من الأعيان القائمة بنفسها.

بل كل ما نشهد حدوثه، بل كل ما حَدَث من قبل أن يخلق آدم إنما تحدث أعراض في الجواهر التي هي باقية لا تستحيل قط، بل تجتمع وتتفرق (هذا الذي يُقرّره أرباب العلوم الحديثة تمامًا إذْ أن التغير عندهم في المواد جواهرها وأعراضها إنما هو نتيجة الاجتماع للذرات والافتراق وأن الذرات باقية لا تستحيل كجواهر أولئك المزعومة غير أن الفرق بينهم اعترافهم بالخالق وبآدم وبأنهم ينتسبون للإسلام بخلاف هؤلاء الدهرية).

ثم قال شيخ الإسلام: والخلق عندهم الموجود في زماننا وقبل زماننا إنما هو جمع وتفريق لا ابتداع عيْن وجوهر قائم بنفسه، ولا خلْق لشيء قائم بنفسه لا إنسان ولا غيره، وإنما يخلق أعراضًا.

ويقولون: إن كل ما نشاهده من الأعيان فإنها مركبة من جواهر كل جوهر منها لا يتميز يمينه عن شماله، وهذا مخالفة للحس والعقل. انتهى.

=

=

فأولئك يقولون عن الجوهر الفرد: لا يتميز يمينه عن شماله وهؤلاء يقولون: الذرة لا تُرى ولا بأكبر المجاهر، فالمشكاة واحدة.

وأهل الذرة يرون أنها لا تفنى ولا تعدم وانظر كلام شيخ الإسلام عن أمثالهم من الجهمية وأنها (تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ).

فقد ذكر عنهم أنهم يقولون: إنه لا يفنى ويعدم في زماننا شيء من الأعيان بل كما لا يحدث شيء من الأعيان لا يفنى شيء من الأعيان، فهذا أصل علمهم ودينهم ومعقولهم الذي بنوا عليه حدوث العالم وإثبات الصانع وهو مخالف للحسّ والعقل. انتهى.

ومما يبيّن أيضًا مجاراة صاحب كتاب توحيد الخالق لنظريات المعطلة الضالة المضلّة وأنها بزعمه صحيحة وصالحة إذا قارنها الإقرار بأن الله خالقها يقول في (ص٣٢٦) (توحيد الخالق): (الذرة التي يتكون منها السديم مُركبة من جسيمات مختلفة واجتماع المكونات المختلفة في الذرة يدل على لحظة التقت فيها تلك المكونات، وإذَنْ فللذّرة بداية، وإذا كانت جسيمات الذرة قد خُلقتْ لتكوين الذرة وللذرة بداية فلا شك إذن أن لهذه المكونات بداية بِعكْس ما يظن الماديون). انتهى.

يُقال: لقد تُكُلِّم قبل هؤلاء بما يُشبه الذرة وهو (الجوهر الفرد) وهو أصغر ما في المادة بزعمهم لكنه لا يُرى ولقد أنكر العلماء على المتكلمين ما انتحلوه مما سَمّوْه الجوهر الفرد واعتبروا طرقهم طرق ضلالة، ولقد صارت نهايتهم إلى سوء.

كما تقدم من كلامهم عن أنفسهم.

قال ابن تيمية في إبطال (الجوهر الفرد) الذي يُشبه (ذرة) هؤلاء.

قال: وإذا كان الحيّز الواحد الذي أردته لا يتميّز ولا يُعلم به كان العلم بحلول الشيء فيه أو عدم حلوله باطلًا (كذلك يقال لهؤلاء: بما أن الذرة نفسها غير معلومة ولا تُرى فكيف ادّعيْتم أنها مكوّنة من جسيمات مختلفة تسمونها: البروتون والنترون والإلكترون؟).

ثم قال شيخ الإسلام: لأن العلم بحلول الشيء في محله فرع تصوّر المحل، فإذا كان المحل لا يُعلم تَوَحّده ولا يتميّز كان الحكم بثبوت الحلول فيه أو عدمه حكمًا باطلًا

=

=

فيكون الدليل باطلًا. انتهى.
كذلك الذرة المزعومة كيف يُجعل لها تركيب وهي لا تُعلم ولا تتميّز؟ وإنما يتكلمون عن الآثار فقط.
وقال أيضًا شيخ الإسلام في ردّة ما يسمى (الجوهر الفرد) وإبطاله.
وأما العقل فهذا الواحد الذي وصفوه يقول لهم فيه أكثر العقلاء وأهل الفطر السليمة: إنه أمر لا يُعقل ولا له وجود في الخارج، وإنما هو أمر مقدّر في الذهن، ليس في الخارج شيء موجود لا يكون له صفات ولا قَدْر ولا يتميّز منه شيء عن شيء بحيث يمكن أن لا يُرى ولا يُدْرَك ولا يُحاط به وإن سماه المسمي جسمًا. انتهى.
تأمله فإنه منطبق على ذرة هؤلاء الخيالية، ولسنا نُنكر الآثار الحاصلة لكنها ليست منها لأنه لا وجود لها إلا في الذهن.
ولذلك فإن الزنداني لما رام إثبات الخالق سبحانه مع الإقرار بالذرة المزعومة التي هي في الأذهان لا في الأعيان لم يأت ببرهان وإنما غايته أن ذكر أن اجتماع المكوِّنات المختلفة في الذرة يدل على وقت التقت فيه تلك المكوِّنات فهذا دليل البداية والخلق عنده، وليس كذلك، بل كلامه هذا أغرى الكفرة بكفرهم وأضل المسلمين عن ربهم.
فيقال له: هم لا يُسَلّمون بالالتقاء ولا ببدايته وإنما هذه الذرة المزعومة بمركباتها أزليّة عندهم ولو أقروا بأن لتركيبها وقت بدأ فيه فلا يقرّون أن هذه المركبات مخلوقة أصلًا وأن لها بداية أصلًا.
يعني أنهم لا يقرون بخالق للإلكترون المزعوم والبروتون والنيترون، فهذه الأجزاء الثلاث عندهم أزليّة فكيف يُحْتج عليهم بنفس التركيب؟ بل هذه طريقة المتكلمين (كل مُحْدَث لا بد له من محدِث).
وإنما الحجة والبرهان أن هذه الذرة لا وجود لها إلا في أذهانهم، وقد تقدم الكلام في الجوهر الفرد وهو أصغر شيء بزعمهم في المادة وأنه لا يتميز يمينه عن شماله ولا يُرى، قال تعالى: (تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ).
وقد نهى العلماء أن يُحْتَجَّ على أهل الباطل بحجج ضعيفة حيث أن ذلك يُغْريهم بباطلهم، كيف بمن يحتج عليهم بإقراره بباطلهم وبُفْهمهم ويُفهم المسلمين أن الخالق

=

=
خلق المخلوقات على الصورة التي يذكرون وهي: السديم وأنه متكون من ذرات وأنه يدور وانفصلت منه الأرض والكواكب، وهكذا تجده مسايرًا لهم خطوة خطوة وغايته إثبات خالق، إن الجمع بين الحق والباطل لا يكون.

ولقد ضل خلائق في شأن الذرة وما زعموا أنها تتركب منه من مكونات تدور حول نواتها حيث سايروا علوم الملاحدة فنتج لديهم أن حركة الكون آلية ميكانيكية وأنها عبارة عن اجتماع وافتراق وحركة وسكون لا تحتاج إلى خالق.

وإنما الأصل فاسد ولذلك قام عليه بناء منهار، فالذرة بإقرارهم لا تُرى ولا بأكبر المجاهر، والمادة أصلًا ليست تتكون من الذرة.

وقد ذكر شيخ الإسلام أن القول بالجوهر الفرد وهو ذرة هؤلاء باطل لم يقل به أحد من سلف الأمة ولا جمهور الأمة.

قال قدس الله روحه: فالقائلون بأن الأجسام مركبة من الجواهر التي لا تقبل التجزي كما يقوله كثير من أهل الكلام وإما من جواهر لا نهاية لها كما يُحكى عن النظام فالقائلون بأن الأجسام مركبة من الجواهر يقولون: إن الله لا يُحدث شيئًا قائمًا بنفسه وإنما يُحدث الأعراض التي هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون وغير ذلك من الأعراض، ثم من قال منهم بأن الجواهر مُحدَثة قال: إن الله أحدثها ابتداء ثم جميع ما يحدثه إنما هو إحداث أعراض فيها لا يُحدث الله بعد ذلك جواهر، وهذا قول أكثر المعتزلة والجهمية والأشعرية ونحوهم.

ومن أكابر هؤلاء من يظن أن هذا مذهب المسلمين ويذكر إجماع المسلمين عليه وهو قول لم يقل به أحد من سلف الأمة ولا جمهور الأمة بل جمهور الأمة حتى من طوائف أهل الكلام ينكرون الجوهر الفرد وتَرَكُّب الأجسام من الجواهر. انتهى.

لاحظ أن الذين يتكلم عنهم شيخ الإسلام يُقرون بالخالق ولكنهم على هذا الضلال الذي هو مثل ما يعتقده أهل الذرة.

ولزيادة بيان أن الذرة هي الجوهر الفرد الذي أنكره السلف قال شيخ الإسلام:

وهؤلاء القائلون بأن الأجسام مركبة من الجواهر المفردة المشهور عنهم بأن الجواهر متماثلة بل ويقولون أو أكثرهم: إن الأجسام متماثلة لأنها مركبة من الجواهر المتماثلة
=

=

وإنما اختلفت باختلاف الأعراض وتلك صفات عارضة لها ليست لازمة. انتهى.
كذلك أهل الذرة اختلاف المواد عندهم باختلاف التركيب الذري كما يزعمون وهو اختلاف الأعراض الذي ذكره الشيخ عن أولئك.
يعني رَحِمَهُ اللَّهُ أن جواهر المادة باقية وإنما تغيرت صفاتها بالاجتماع والافتراق والحركة والسكون، وهذا بعينه هو كلام هؤلاء وهو باطل مبني على خيال لا وجود له في الخارج.
وفصل الخطاب في هذه المسألة العظيمة التي ملأت في زماننا الكون لكنه الكون الخيالي فصل الخطاب فيها ومذهب السلف هو ما قاله شيخ الإسلام في رده على أمثال هؤلاء قال: إن القول الذي عليه السلف وجمهور العقلاء من أن الأجسام تنقلب من حال إلى حال هو قول الفلاسفة والأطباء.
ثم ذكر الحق في هذه المسألة فقال: وهذا القول وهو القول في خلق الله للأجسام التي يُشاهد حُدوثها أن يقلبها ويُحيلها من جسم إلى جسم هو الذي عليه السلف والفقهاء قاطبة والجمهور.
أنظر الفرق الذي ذكر الشيخ وهو أن مذهب السلف أنه سبحانه وبحمده يحيل المواد من جسم إلى جسم وليس بالتحول في التركيب الذري وسوف أنقل ما يوضح هذا من كلامه.
قال: ولهذا يقول الفقهاء في النجاسة، هل تطهر بالاستحالة أم لا؟ كما تستحيل العذرة رمادًا والخنزير وغيره ملحًا ونحو ذلك.
يريد الشيخ بكلامه هذا أنه مُتَقَرّر عند فقهاء أهل الإسلام أن هذه المواد تستحيل إلى مواد أخرى وإنما نقاشهم في شأن طهارتها ونجاستها، وهذا هو قلب المادة إلى مادة أخرى.
يوضحه قوله: والمني الذي في الرِّحم يقلبه الله علقة ثم مضغة، وكذلك الثمر يُخلق بقلب المادة التي يُخرجها من الشجرة من الرطوبة مع الهواء والماء الذي نزل عليها وغير ذلك من المواد التي يقلبها ثمرة بمشيئته وقدرته.
وكذلك الحبة يفلقها وتنقلب المواد التي يخلقها منها سنبلة وشجرة وغير ذلك، وهذا
=

المطلب الحادي عشر: التفصيل في النفي مع الإجمال في الإثبات.

فالصفات الثبوتية الوجودية سبع صفات وهي: المعاني، وأما بقية الصفات الثبوتية الأخرى فهي إما صفات اعتبارية أو سلبية أو لا توصف بالوجود ولا بالسلب

=

خَلْقه لِما يخلقه سبحانه وتعالى كما خلق آدم من الطين فقلب حقيقة الطين فجعلها عظمًا ولحمًا وغير ذلك من أجزاء البدن، وكذلك المضغة يقلبها عظامًا وغير عظام قال الله تعالى: (وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ مِن سُلالَةٍ مِّن طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ * ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ * ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ).

فقد ظهر أن الله سبحانه يخلق المواد بقلب بعضها إلى بعض ليس باختلاف تركيب الذرات الخيالية.

قال ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ: فعناصر العالم ومواده مُنْقادة لربها وفاطرها وخالقها يُصرّفها كيف يشاء ولا يسْتعصي عليه منها شيء أراده، بل هي طوْع مشيئته مُذَلَّلَة مُنقادة لقدرته، ومن أنكر هذا فقد جحد رب العالمين وكفر به وأنكر ربوبيته.

وذكر ابن تيمية معنى الجوهر الفرد وهو أن الأجسام تتناهى في تجزئها وانقسامها حتى تصير أفرادًا وهذا هو زعم أهل الذرة.

ثم قال رَحِمَهُ اللهُ: ومعلوم أن هذا القول لم يقله أحد من أئمة المسلمين لا من الصحابة ولا من التابعين لهم بإحسان ولا أحد من أئمة العلم المشهورين بين المسلمين، وأول من قال ذلك طائفة من الجهمية والمعتزلة. انتهى.

وقال رَحِمَهُ اللهُ عن الجوهر الفرد: وهذا بَنَوْه على أن الأجسام مركبة من الجواهر المنفردة التي لا تقبل القسمة، وقالوا: إن الأجسام لا يستحيل بعضها إلى بعض.

وجمهور العقلاء من السلف وأنواع العلماء وأكثر النّظار يخالفون هؤلاء فيما يثبتون من الجوهر الفرد، ويثبتون استحالة الأجسام بعضها إلى بعض، ويقولون: بأن الرب لا يزال يُحدث الأعيان كما دَلّ على ذلك القرآن.

ولهذا كانت هذه الطرق باطلة عقلًا وشرعًا وهي مكابرة للعقل. انتهى.

- على حد اصطلاحهم - فالأولى هي الوجود، والثانية أي السلبية خمس، وقد علمت، والثالثة هي المعنوية - وقد تنازعوا في إثباتها كما تقدم -. كما تنازعوا في إثبات صفتي الإدراك والتكوين، فهم بالجملة قد اتفقوا على سبع صفات وجودية وهي المعاني. فيبقى بعد ذلك ما يسمونه بالمستحيل في حق الله تعالى - ولولا أن المقصود هنا إثبات أن هذا الباب مبني على السلوب لما سقت كلامهم فإنهم قد قالوا: "مما يستحيل في حقه تعالى... وهي: العدم والحدوث طروء العدم والمماثلة للحوادث بأن يكون مجرمًا - أي تأخذ ذاته العلية قدرًا من الفراغ - أو يكون عرضًا يقوم بالجرم أو يكون في جهة للجرم "أي يستحيل على الله تعالى أن يكون في جهة للجرم بأن يكون فوق العرش مثلًا أو تحته أو يمينه أو شماله أو أمامه أو خلفه) أو له هو جهة (... أي في نفسه بأن يكون له يمين أو شمال أو فوق أو تحت أو قدام أو خلف) أو يتقيد بمكان أو زمان أو تتصف ذاته العلية بالحوادث أو يتصف بالصغر أو الكبر أو يتصف بالأغراض في الأفعال أو الأحكام - وكذا يستحيل عليه تعالى أن لا يكون قائمًا بنفسه بأن يكون صفة يقوم بمحل أو يحتاج إلى مخصص - وكذا يستحيل عليه تعالى أن لا يكون واحدًا بأن يكون مركبًا في ذاته أو يكون له مماثل في ذاته أو في صفاته أو يكون معه في الوجود مؤثر في فعل من الأفعال، وكذا يستحيل عليه تعالى العجز عن ممكن ما وإيجاد شيء في العالم مع كراهيته لوجوده أي عدم إرادته له تعالى أو مع الذهول أو الغفلة أو بالتعليل أو بالطبع، وكذا يستحيل عليه تعالى الجهل وما في معناه "كالشك والظن والوهم والذهول والغفلة والنسيان... " والموت والصمم والعمى والبكم "وما في معناه بأن يكون كلامه بحروف وأصوات". " اهـ وذكروا أمورًا أخرى وما نقلته كاف لإثبات هذه الدعوى.

نقد طريقتهم في التنزيه:

١ - التفصيل في النفي عليه ملاحظة من جهتين:

الأولى/ هذه الطريقة غير الطريقة المذكورة في القرآن والسنة.

الثانية/ إن مطلق النفي قد لا يتضمن مدحًا. وقد تقدم الكلام على هذه والتي قبلها.

٢ - في طريقتهم للتنزيه أتوا بعبارات موهمة مجملة يلزم من نفيها نفي الباطل والحق معًا، وقد تبين ذلك بعد مناقشتهم فيما أتوا به منها في الفرع الأول السابق.٣ - إن طريقة التنزيه عند الأشاعرة مأخوذة من مسألة مخالفة الحوادث، بل عدوا في الصفات السلبية صفة المخالفة للحوادث، وهي مبنية على أن إثبات بعض الصفات يستلزم الجسمية، وهذه الطريقة غير مستقيمة لوجوه:-

فكل خير في أتباع من سلف... وكل شر في ابتداع من خلف

الوجه الثاني: إن هذه الطريقة تحكم على صاحبها بالتناقض، فهو يثبت سبع صفات ويدعي أنها لا تماثل صفات الخلق، وينفي ما عداها بدعوى مماثلة الخلق، مع أنه يلزمه أن يسلك هذه الطريقة في جميع الصفات التي أثبتها والتي نفاها.

الوجه الثالث: إن هذه الطريقة التي سلكها الأشاعرة في التنزيه - وقد كانوا أخذوها عن المعتزلة الذين ينفون بها الأسماء والصفات كلها - سلكوها كذلك في رد النقائص كالحزن والبكاء في ردهم على اليهود، فصاروا على هذا الأصل هم ومثبتة النقائص خصماء للمعتزلة فيرد المعتزلة على الطائفتين بهذه الطريقة نفسها.

الوجه الرابع: إن هذه الطريقة قد تستخدم في نفي ما علم فساده بالضرورة من دين الإسلام وبصريح العقل كالبكاء والحزن، فاستخدام هذه الطريقة - طريقة التجسيم والتحيز - استخدام لا يخلو من اعتراض واشتباه وخفاء، فكيف يستخدم دليل خفي على ما هو جلي واضح؟!

المطلب الثاني عشر: قاعدة: القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر.

هذا الأصل أو هذه القاعدة - من أعظم الأصول والقواعد في باب الأسماء والصفات، ومن أهمها في بيان تناقض الخصوم من أهل الكلام - على مختلف طبقاتهم ودرجاتهم في هذا الباب - كما أنها مشتملة على جوانب عظيمة في إقناع من يتردد في صحة مذهب السلف، أو يخالطه شك أو شبهة مما ينشره أهل الكلام في كتبهم ومقالاتهم.

وهذه القاعدة لم يفصل القول فيها أحد - فيما أعلم - قبل شيخ الإسلام، وإن كان قد ألمح إليها بعض الأشاعرة - إحساسا منه بالتناقض - أو بعض أهل السنة اقتناعا منه بتناقض خصومه -، أما الكلام فيها بهذه القوة والوضوح والإقناع فقد كان مما وفق الله هذا الإمام إليه، وهو سبحانه وتعالى المتفضل على عباده بما يشاء، فله الحمد والمنة.

وقبل الدخول في تفاصيل هذا الأصل - أو هذه القاعدة - يمكن إجمال ما اشتملت عليه من الأصول والقواعد بما يلي:

١ - أن من نفى بعض الصفات وأثبت البعض الآخر، لزمه فيما أثبته نظير ما يلزمه فيما نفاه.

٢ - وأن عدم الدليل المعين لا يستلزم عدم المدلول المعين، لأنه قد يكون ثبت بدليل آخر غير هذا الدليل.

٣ - أن كل من أول صفة لزمه فيما أوله نظير ما ظن أنه يلزمه فيما فر منه.

٤ - أن دلالة السمع والعقل على الصفات واحدة:

أ- فإذا كان السمع قد دل على الصفات السبع، فقد دل أيضًا على غيرها، ووجه الدلالة وقوة النص واحدة.

ب- وإذا دل العقل على الصفات السبع، فيمكن أن يدل العقل على غيرها، مما ينفيه هؤلاء.

٥ - أنه يقال للأشعري نظير ما يقوله هو للمعتزلي في مسألة الأسماء.

٦ - أن هذا الأصل يمكن أن يرد به على جميع النفاة.

أ- الأشعري الذي يثبت بعض الصفات دون بعض.

ب- والمعتزلي الذي يثبت الأسماء وينفي الصفات.

ج- والجهمي الذي ينفي الأسماء والصفات ولكن يقر بأن الله شيء وأنه موجود.

د- والغلاة: الذين يسلبون النقيضين.

وقد استخدم شيخ الإسلام هذا الأصل في الرد على هؤلاء جميعا، وبين تناقضهم. وبالنسبة للأشاعرة - الذين هم مدار هذا البحث - فيمكن بيان منهجه في تقرير هذا الأصل بذكر أحد ردوده العامة، ثم ذكر عدد من الأمثلة التي أوردها شيخ الإسلام في مناقشته لهم معتمدا على الأصل:

سبق - في مبحث الأسماء - أن الأشاعرة وإن أثبتوا أسماء الله بإجمال، إلا أنهم يتأولون - في بعض هذه الأسماء - ما تدل عليه من الصفات، فمثلا يثبتون من أسمائه تعالى: الرحيم، والعلي، والودود، ولكنهم حينما يفسرونها يتأولونها كما يتأولون صفة الرحمة، والعلو، والمحبة، وغيرها. أما العليم والقدير فلا يتأولونه، كذلك هم في الصفات يثبتون السمع والبصر والكلام والإرادة، ويتأولون غيرها كالرحمة والرضا والغضب وغيرها.

فشيخ الإسلام بين تناقضهم في ذلك كله فقال، "من أقر بفهم بعض معنى الأسماء والصفات دون بعض، فيقال له: ما الفرق بين ما أثبته وبين ما نفيته، أو

أمسكت عن إثباته ونفيه؟ فإن الفرق:

- إما أن يكون من جهة السمع.

- أو من جهة العقل بأن أحد المعنيين يجوز أو يجب إثباته دون الآخر. وكلا الوجهين باطل بأكثر المواضع.

أما الأول: فدلالة القرآن على أنه: رحمن، رحيم، ودود، سميع بصير، عليّ، عظيم، كدلالته على أنه: عليم، قدير، ليس بينهما فرق من جهة النص، وكذلك ذكره لرحمته، ومحبته، وعلوه، مثل ذكره لمشيئته وإرادته.

وأما الثاني: فيقال من أثبت شيئا ونفى آخر: لم نفيت مثلا حقيقة رحمته، ومحبته، وأعدت ذلك إلى إرادته؟.

فإن قال: لأن المفهوم من الرحمة رقة تمتنع على الله.

قيل له: والمعنى المفهوم من الإرادة في حقنا هي ميل يمتنع على الله.

فإن قال: إرادته ليست من جنس إرادة خلقه.

قيل له: ورحمته ليست من جنس رحمة خلقه، وكذلك محبته.

وإن قال - وهو حقيقة قوله -: لم أثبت الإرادة وغيرها بالسمع، وإنما أثبت العلم والقدرة والإرادة بالعقل، وكذلك السمع والبصر والكلام - على أحد الطريقتين-؛ لأن العقل دل على القدرة، والإحكام دل على العلم، والتخصيص دل على الإرادة.

قيل له: الجواب من ثلاثة أوجه:

أحدها: أن الإنعام، والإحسان، وكشف الضر، دل أيضا على الرحمة، كدلالة التخصيص على الإرادة. والتقريب والإدناء وأنواع التخصيص التي لا تكون إلا من المحب، تدل على المحبة، ومطلق التخصيص يدل على الإرادة، وأما التخصيص

بالإنعام فتخصيص خاص، والتخصيص بالتقريب والاصطفاء تقريب خاص. وما سلكه في مسلك الإرادة يسلك في مثل هذا. الثاني: يقال له: هب أن العقل لا يدل على هذا، فإنه لا ينفيه إلا بمثل ما ينفي به الإرادة. والسمع دليل مستقل بنفسه، بل الطمأنينة إليه في هذه المضايق أعظم، ودلالته أتم. فلأي شيء نفيت مدلوله، أو توقفت، وأعدت هذه الصفات كلها إلى الإرادة، مع أن النصوص لم تفرق؟ فلا يذكر حجة إلا عورض بمثلها في إثباتها الإرادة زيادة على الفعل".

ثم ذكر شيخ الإسلام نموذجا لما يمكن أن يكون من مناقشة بين الأشعري والجهمي المعتزلي الذي ينكر صفة الإرادة فقال."الثالث: يقال له (أي للأشعري) إذا قال الجهمي (والمعتزلي): الإرادة لا معنى لها إلا عدم الإكراه، أو نفس الفعل والأمر به، وزعم أن إثبات إرادة تقتضي محذورا - إن قال بقدمها، ومحذورا إن قال بحدوثها.... كان جوابه (أي جواب الأشعري للمعتزلي الجهمي): أن ما ادعى إحالته من ثبوت الصفات ليس بمحال، والنص قد دل عليها، والعقل أيضا. فإذا أخذ الخصم (أي المعتزلي) ينازع في دلالة النص أو العقل جعله مسفسطا أو مقرمطا (أي حكم الأشعري على المعتزلي بذلك). (فيقول أهل السنة للأشعري:) وهذا بعينه موجود في الرحمة، والمحبة،... ".

وقد أكمل شيخ الإسلام المناقشة لبيان بطلان مذهب المعتزلة والجهمية وغيرهم، ثم ذكر كلاما مجملا مهما، فقال:

"ونكتة هذا الكلام: أن غالب من نفي وأثبت شيئا مما دل عليه الكتاب والسنة، لابد أن يثبت الشيء لقيام المتقضي وانتفاء المانع، وينفي الشيء لوجود المانع، أو لعدم المقتضى، أو يتوقف إذا لم يكن له عنده مقتض ولا مانع:

فيبين له أن المقتضى فيما نفاه قائم، كما أنه فيما أثبته قائم، إما من كل وجه، أو

من وجه يجب به الإثبات، فإن كان المقتضى هناك حقا فكذلك هنا، وإلا قدره ذاك المقتضى من جنس درء هذا.

وأما المانع فيبين أن المانع الذي تخيله فيما نفاه من جنس المانع الذي تخيله فيما أثبته؛ فإذا كان ذلك المانع المستحيل موجودا على التقديرين لم ينج من محذوره بإثبات أحدهما ونفي الآخر، فإنه إن كان حقا نفاهما، وإن كان باطلا لم ينف واحدا منهما، فعليه أن يسوي بين الأمرين في الإثبات والنفي، ولا سبيل إلى النفي فتعين الإثبات. فهذه نكتة الإلزام لمن أثبت شيئا وما من أحد إلا ولابد أن يثبت شيئا، أو يجب عليه إثباته".

ثم ضرب شيخ الإسلام مثالا في الرد على متأخري الأشعرية - سبق نقله عند الكلام على شبهة التركيب -

وبعد هذه المقدمة العامة يمكن ذكر نماذج من تطبيق شيخ الإسلام لهذا الأصل في ردوده ومناقشاته للأشاعرة، ومنها:

١ - إذا كان التجسيم لازما لبعض الصفات فهو لازم للصفات التي أثبتموها، وبالعكس، أي إذا لم يكن التجسيم لازما للصفات التي أثبتموها، فلا يلزم في الصفات التي نفيتموها، وهكذا. والنتيجة أنكم إما أن تثبتوا جميع الصفات لأنها لا تستلزم التجسيم، أو تنفوها كلها لاستلزامها التجسيم.

وهذا وارد في جميع الصفات التي نفاها متأخرو الأشاعرة كصفة الرضا، والغضب، والرحمة، والوجه، واليد، والاستواء، والمجيء وغير ذلك. وقد بدأ شيخ الإسلام تقرير هذا بأن نفاة الصفات من المعتزلة والجهمية والقرامطة والباطنية ومن وافقهم من الفلاسفة، يقولون: "إذا قلتم: إن القرآن غير مخلوق، وإن لله تعالى علما، وقدرة، وإرادة، فقد قلتم بالتجسيم؛ فإنه قد قام دليل العقل على أن هذا يدل على

التجسيم؛ لأن هذه معاني لا تقوم بنفسها، لا تقوم إلا بغيرها، سواء سميت صفاتا أو أعراضا، أو غير ذلك، قالوا: ونحن لا نعقل قيام المعنى إلا بجسم، فإثبات معنى يقوم بغير جسم غير معقول".

هذه خلاصة شبهة واستدلال نفاة جميع الصفات، دون تفريق بين صفات المعاني وغيرها. وحينئذ فإن الأشعري سيرد عليهم بإثباتهم لأسماء الله وعدم استلزامها للتجسيم، فكذلك هذه الصفات التي أثبتها. فهو يقول: "بل هذه المعاني يمكن قيامها بغير جسم، كما أن عندنا وعندكم إثبات عالم، قادر، ليس بجسم". وهذا جواب صحيح، ولذلك فالمثبت لجميع الصفات الواردة سيقول للأشعري معلقا على جوابه السابق لنفاه جميع الصفات: "الرضا، والغضب، والوجه، واليد، والاستواء والمجيء (وغيرها كذلك)، فأثبتوا هذه الصفات أيضا، وقولوا: إنها تقوم بغير جسم". وحينئذ سيعترض الأشاعرة قائلين: "لا يعقل رضا وغضب إلا ما يقوم بقلب هو جسم، ولا نعقل وجها ويدا إلا ما هو بعض من جسم". وحينئذ فيجيبهم أهل السنة بقولهم: "ولا نعقل علما إلا ما هو قائم بجسم، ولا قدرة إلا ما هو قائم بجسم، ولا نعقل سمعا وبصرا وكلاما إلا ما هو قائم بجسم، فلم فرقتم بين المتماثلين؟ وقلتم: إن هذه يمكن قيامها بغير جسم، وهذه لا يمكن قيامها إلا بجسم، وهما في المعقول سواء". وهذا مما لا محيد للأشاعرة عنه، لأنه لا فرق بين ما نفوه وما أثبتوه، وقد صاغها شيخ الإسلام في مكان آخر بعبارة أخرى فقال: "إن من نفى شيئا من الصفات لكون إثباته تجسيما وتشبيها، يقول له المثبت: قولي فيما أثبته من الصفات والأسماء كقولك فيما أثبته من ذلك، فإن تنازعا في الصفات الخبرية، أو العلو، أو الرؤية أو نحو ذلك وقال له النافي: هذا يستلزم التجسيم والتشبيه؛ لأنه لا يعقل ما هو كذلك إلا الجسم، قال المثبت: لا يعقل ما له حياة وعلم وقدرة وسمع

وبصر وكلام وإرادة إلا ما هو جسم، فإذا جاز لك ان تثبت هذه الصفات وتقول: الموصوف بها ليس بجسم، جاز لي مثل ما جاز لك من إثبات تلك الصفات مع أن الموصوف بها ليس بجسم، فإذن جاز أن يثبت مسمى بهذه الأسماء ليس بجسم. فإن قال له: هذه معان وتلك أبعاض، قال له: الرضا والغضب والحب والبغض معان، واليد والوجه - وإن كان بعضا - فالسمع والبصر والكلام أعراض لا تقوم إلا بجسم، فإن جاز لك إثباتها مع أنها ليست أعراضا ومحلها ليس بجسم، جاز لي أن أثبت هذه مع أنها ليست أبعاضا".ولكن الأشاعرة يعترضون ويقولون: "الغضب هو غليان دم القلب لطلب الانتقام، والوجه هو ذو الأنف والشفتين واللسان والخد، أو نحو ذلك".

فيجيبهم المثبتة بقولهم: "إن كنتم تريدون غضب العبد ووجه العبد، فوزانه أن يقال لكم: ولا يعقل بصر إلا ما كان بشحمه، ولا سمع إلا ما كان بصماخ، ولا كلاما إلا ما كان بشفتين ولسان، ولا إرادة إلا ما كان لاجتلاب منفعة أو استدفاع مضرة، وأنتم تثبتون لله السمع والبصر والكلام والإرادة على خلاف صفات العبد، فإن كان ما تثبتونه مماثلا لصفات العبد لزمكم التمثيل في الجميع، وإن كنتم تثبتونه على الوجه اللائق بجلال الله تعالى من غير مماثلة بصفات المخلوق، فأثبتوا الجميع على هذا الوجه المحدود، ولا فرق بين صفة وصفة، فإن ما نفيتموه من الصفات فيه نظير ما أثبتموه. فإما أن تعطلوا الجميع، وهو ممتنع، وإما أن تمثلوه بالمخلوقات وهو ممتنع، وإما أن تثبتوا الجميع على وجه يختص به لا يماثله فيه غيره، وحينئذ فلا فرق بين صفة وصفة، فالفرق بينهما بإثبات أحدهما ونفي الآخر فرارا من التشبيه والتجسيم قول باطل، يتضمن الفرق بين المتماثلين، والتناقض في المقالتين".

ولا تحتاج هذه المناقشة إلى تعليق، لأن التناقض واضح في تفريقهم بين ما يلزم

منه تجسيم وتشبيه وبين ما لا يلزم منه ذلك، لأن هذه الصفات كلها يتصف بها المخلوق، فإن لزم في بعضها التشبيه لزم في الباقي، وإن لم يلزم في بعضها لم يلزم في الباقي.

ولذلك فإن الأشاعرة يرجعون في التفريق إلى دليل العقل، فيقولون: ما دل عليه العقل وجب إثباته، وما لم يدل عليه العقل فيجب نفيه، أو على الأقل التوقف فيه. يقول الأشعري - معللا تفريقه بين إثبات الصفات السبع ونفي ما عداها -: "تلك الصفات أثبتها بالعقل، لأن الفعل الحادث دل على القدرة، والتخصيص دل على الإرادة، والإحكام دل على العلم، وهذه الصفات مستلزمة للحياة، والحي لا يخلو عن السمع والبصر والكلام، أو ضد ذلك".

وهناك يذكر شيخ الإسلام أن لسائر أهل الإثبات ثلاثة أجوبة: أحدها: أن عدم الدليل المعين لا يستلزم عدم المدلول المعين، وهذا مبني على مسألة واضحة جدا يقر بها كل عاقل، وهي أن عدم العلم ليس علما بالعدم، فعدم علمي بوجود كتاب، أو مدينة من المدن المغمورة، أو وجود شخص ما - لا يعني أن هذه الأمور غير موجودة، بل قد تكون موجودة وقد يكون علمها غيري، فعدم علمي بها ليس علما بعدمها، وهذا لو أنكره إنسان لعد من أجهل الناس. ولذلك فإنه يقال لهؤلاء الأشاعرة: عدم الدليل المعين، الذي هو دليل العقل، والذي قلتم إنه لم يدل على ما عدا الصفات السبع، لا يستلزم عدم المدلول المعين الذي هو باقي الصفات، "فهب أن ما سلكته من الدليل العقلي لا يثبت ذلك، فإنه لا ينفيه، وليس لك أن تنفيه بغير دليل، لأن النافي عليه الدليل كما على المثبت". الثاني: أن يقال: إذا كان دليل العقل لم يثبت هذه الصفات، - وعدم إثباته لها ليس دليلا على نفيها - فإن هناك دليلا آخر دل عليها، وهو دليل السمع "ولم يعارض ذلك معارض عقلي ولا سمعي، فيجب إثبات

ما أثبته الدليل السالم عن المعارض المقاوم". وهذا الوجه الثاني مترتب على الوجه الأول، ولذلك جمع بينهما في وجه واحد في التدمرية، وأفردهما عن بعض في (مجموع الفتاوى). الثالث: "أن يقال: يمكن إثبات هذه الصفات بنظير ما أثبت به تلك من العقليات، فيقال: نفع العباد بالإحسان إليهم يدل على الرحمة كدلالة التخصيص على المشيئة، وإكرام الطائعين يدل على محبتهم، وعقاب الكافرين يدل على بغضهم، كما قد ثبت بالشاهد والخبر من إكرام أوليائه وعقاب أعدائه، والغايات المحمودة في معقولاته ومأموراته – وهي ما تنتهي إليه مفعولاته ومأموراته من العواقب الحميدة – تدل على حكمته البالغة كما يدل التخصيص على المشيئة وأولى، لقوة العلة الغائية، ولهذا كان ما في القرآن من بيان ما في مخلوقاته من النعم والحكم وأعظم مما في القرآن من بيان ما فيها من الدلالة على محض المشيئة".

ولا فرق بين استدلالهم بالعقل على الإرادة والعلم، وبين استدلال غيرهم به على الحب والبغض، والحكمة والرحمة وغيرها. وهذه الوجوه الثلاثة مبينة أن احتجاجهم بدليل العقل على الصفات السبع لا يدل على نفي ما عداها من الصفات الثابتة. ولكن لو عاد الأشعري وقال: صحيح أنني أثبت هذه الصفات بالعقل، ولكني أيضا نفيت ما عداها بالعقل لأنها تستلزم التجسيم. وحينئذ يعود الكلام إلى ما ذكر أولا في بداية هذه المناقشة ويقال له: "القول في هذه الصفات التي تنفيها كالقول في الصفات التي أثبتها، فإن كان هذا مستلزما للتجسيم فكذلك الآخر، وإن لم يكن مستلزما للتجسيم فكذلك الآخر"، فدعواه التفريق بينهما باطل وهو متناقض كما تقدم. هذا هو أهم الأمثلة التي ذكرها شيخ الإسلام، وهو مثال شامل لجميع الصفات التي نفاها الأشاعرة. وهناك أمثلة أخرى ترجع إلى ما سبق ومنها:

٢ – تطبيقه في صفة النزول:

يقول شيخ الإسلام في شرح حديث النزول بعد تقريره لهذا الأصل وهو أن القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر: "ومثال ذلك أنه إذا قال: النزول والاستواء ونحو ذلك، من صفات الأجسام؛ فإنه لا يعقل النزول والاستواء إلا لجسم مركب، والله سبحانه منزه عن هذه اللوازم، فيلزم تنزيهه عن الملزوم، أو قال: هذه حادثة، والحوادث لا تقوم إلا بجسم مركب، وكذلك إذا قال: الرضا والغضب والفرح والمحبة ونحو ذلك من صفات الأجسام.

فإنه يقال له: وكذلك الإرادة، والسمع، والبصر، والعلم، والقدرة - من صفات الأجسام، فإنا كما لا نعقل ما ينزل، ويستوي، ويغضب، ويرضى، إلا جسما، لم نعقل ما يسمع، ويبصر، ويريد، ويعلم، ويقدر، إلا جسما. فإذا قيل: سمعه ليس كسمعنا، وبصره ليس كبصرنا، وإرادته ليست كإرادتنا، وكذلك علمه وقدرته. قيل له: وكذلك رضاه ليس كرضانا، وغضبه ليس كغضبنا، وفرحه ليس كفرحنا، ونزوله واستواؤه ليس كنزولنا واستوائنا... " ثم أكمل الكلام بمثل ما سبق.

٣ - في نفيهم العلو:

من شبه الأشاعرة في نفي العلو أنه يلزم منه أن يكون الله مركبا، منقسما، ذا قدر: وكان من مناقشة شيخ الإسلام أن ألزمهم ذلك بإثباتهم للصفات فقال: "وإذا جاز أن يقولوا: إن الموصوف الذي له صفات متعددة هو واحد غير متكثر ولا مركب ولا ينقسم، جاز أيضا أن يقال: إن الذي له قدر هو واحد غير متكثر ولا مركب ولا ينقسم، وإن كان في الموضعين يمكن أن يشار إلى شيء منه، ولا يكون المشار إليه هو عين الآخر".ثم إن شيخ الإسلام ألزم الأشاعرة في إثبات علو الله وقيامه بنفسه بما أثبتوه أيضا من الصفات التي لا يجعلونها أعراضا وينكرون على من ألزمهم بذلك فكذلك يقال لهم: إذا ثبت أن الله تعالى بائن من خلقه قائم بنفسه لا يلزم أن يكون

جسما مركبا، يقول شيخ الإسلام: "فيقال إذا كان القائم بغيره من الحياة والعلم والقدرة وإن شارك سائر الصفات في هذه الخصائص "ولم يكن عندك عرضا، فكذلك القائم بنفسه وإن شارك غيره من القائمين بأنفسهم فيما ذكرته، لم يجب أن يكون جسما مركبا منقسما، ولا فرق بين البابين بحال؛ فإن المعلوم من القائم بنفسه أنه جسم، ومن القائم بغيره أنه عرض، وأن القائم بنفسه لابد أن يتميز منه شيء عن شيء، والقائم بغيره لابد أن يحتاج على محله، فإذا أثبت قائما بغيره يخالف ما علم من حال القائم بنفسه في ذلك، فكذلك لزمه أن يثبت قائما بنفسه يخالف ما علم من حال القائمين بأنفسهم".ومثل ذلك ما يقال من أن اختصاص الله تعالى بالوصف كاختصاصه بالقدر، فكيف يفرق بينهما من ينكر العلو والاستواء لاستلزامه القدر....

٤ - في حديث الصورة: ((خلق الله آدم على صورته)).ذكر شيخ الإسلام في رده على من تأوله فقال: "المحذور الذي فروا منه لتأويل الحديث على أن الصورة بمعنى الصفة، أو الصورة المعنوية، أو الروحانية، ونحو ذلك، يلزمهم فيما أثبتوه نظير ما فروا منه، وإذا كان مثل هذا لازما على التقديرين لم يجز ترك مقتضى الحديث ومفهومه لأجله، ولم يكن أيضا محذورا بالاتفاق... ".

٥ - القول في نصوص الصفات كالقول في نصوص المعاد: أي أن النصوص التي ثبتت بها الصفات هي مثل النصوص التي ثبت بها المعاد، فتفريق الأشاعرة - وغيرهم - بينهما بإثبات هذا ونفي هذه تناقض، بل يلزمهم أن يقروا بكل ما ورد من الصفات كإقرارهم بنصوص المعاد، خاصة وأن نصوص الصفات أكثر.

المطلب الثالث عشر: الرد عليهم في نفيهم للصفات الاختيارية.

مسألة الصفات الاختيارية، أو الفعلية، هي التي يسميها المعتزلة والأشاعرة مسألة حلول الحوادث، وأهم ما يميزها بالنسبة للمذهب الأشعري إجماع متقدمي

الأشاعرة ومتأخريهم عليها، لأنها كانت الأساس الذي قام عليه المذهب الكلابي، ثم الأشعري. وهذا بخلاف الصفات الخبرية، أو العلو، فإن الخلاف فيها قائم بين المتقدمين والمتأخرين. والصفات الاختيارية هي - كما يقول شيخ الإسلام - "الأمور التي يتصف بها الرب ﷻ، فتقوم بذاته بمشيئته وقدرته، مثل كلامه، وسمعه وبصره، وإرادته، ومحبته، ورضاه، ورحمته، وغضبه، وسخطه، ومثل خلقه، وإحسانه، وعدلة، ومثل استوائه، ومجيئه، وإتيانه، ونزوله، ونحو ذلك من الصفات التي نطق بها الكتاب العزيز والسنة".....

مقدمات في بيان الخلاف حول الصفات الإختيارية ومنشئه:

ذكر شيخ الإسلام خلاصة أقوال الطوائف في هذه المسألة فقال: "وأما مسألة قيام الأفعال الاختيارية به: فإن ابن كلاب والأشعري وغيرهما ينفونها، وعلى ذلك بنوا قولهم في مسألة القرآن، وبسبب ذلك وغيره تكلم الناس فيهم في هذا بما هو معروف في كتب أهل العلم، ونسبوهم إلى البدعة وبقايا بعض الاعتزال فيهم.

وشاع النزاع في ذلك بين عامة المنتسبين إلى السنة من أصحاب أحمد وغيرهم. وقد ذكر أبو بكر عبدالعزيز في كتاب (الشافي) عن أصحاب أحمد في معنى أن القرآن غير مخلوق قولين، مبنيين على هذا الأصل:

أحدهما: أنه قديم، لا يتعلق بمشيئته وقدرته.

والثاني: أنه لم يزل متكلما إذا شاء.

وكذلك ذكر أبو عبدالله بن حامد قولين.

وممن كان يوافق على نفي ما يقوم به من الأمور المتعلقة بمشيئته وقدرته - كقول ابن كلاب - أبو الحسن التميمي وأتباعه - والقاضي أبو يعلى وأتباعه، كابن عقيل، وأبي الحسن بن الزاغوني وأمثالهم، وإن كان في كلام القاضي ما يوافق هذا

تارة، وهذا تارة.

وممن كان يخالفهم في ذلك أبو عبدالله بن حامد، وأبو بكر عبدالعزيز وأبو عبدالله بن بطه، وأبو عبدالله بن منده، وأبو نصر السجزي، ويحيى ابن عمار السجستاني، وأبو إسماعيل الأنصاري وأمثالهم.

والنزاع في هذا الأصل بين أصحاب مالك، وبين أصحاب الشافعي، وبين أصحاب أبي حنيفة، وبين أهل الظاهر أيضا: فداود بن علي صاحب المذهب وأئمتهم على إثبات ذلك، وأبو محمد بن حزم على المبالغة في إنكار ذلك.

وكذلك أهل الكلام: فالهشامية والكرامية على إثبات ذلك، والمعتزلة على نفي ذلك...

وكذلك المتفلسفة: فحكوا عن أساطينهم - الذين كانوا قبل أرسطو - أنهم كانوا يثبتون ذلك، وهو قول أبي البركات صاحب "المعتبر"، وغيره من متأخريهم، وأما أرسطوا وأتباعه - كالفارابي وابن سينا - فينفون ذلك، وقد ذكر أبو عبدالله الرازي عن بعضهم أن إثبات ذلك يلزم جميع الطوائف وإن أنكروه، وقرر ذلك. وكلام السلف والأئمة، ومن نقل مذهبهم، في هذا الأصل كثير، يوجد في كتب التفسير والأصول... ".

ومن خلال هذا العرض المفصل لأقوال الطوائف في هذه المسألة يتبين أن الخلاف فيها ليس مع الأشاعرة فقط، كما أن القائلين بها ليسوا أهل السنة فقط، وإنما وافقهم عليها - ولو بشكل مجمل - كثير من أتباع الطوائف المختلفة.

ومنشأ الخلاف في هذه المسألة من جهتين:

الجهة الأولى: المضافات إلى الله وأنواعها، وقد ذكر شيخ الإسلام أن المضافات إلى الله في الكتاب والسنة ثلاثة أقسام:

أحدها: إضافة الصفة إلى الموصوف، مثل علم الله، وقدرة الله سواء كان إضافة إسمية مثل استخيرك بعلمك، أو بصيغة الفعل مثل عَلِمَ اللهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ [البقرة: ١٨٧]، أو الخبر الذي هو جملة إسمية مثل: وَاللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ [البقرة: ٢٨٢].

الثاني: إضافة المخلوقات، مثل: بيت الله، ناقة الله، رسول الله.

الثالث: ما فيه معنى الصفة والفعل، مثل قوله: وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيمًا [النساء: ١٦٤] وقوله: إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ [يس: ٨٢] وقوله: فَبَآؤُواْ بِغَضَبٍ عَلَى غَضَبٍ [البقرة: ٩٠] وغيرها.

فالقسم الأول: لم يختلف أهل السنة والجماعة في أنه قديم وغير مخلوق، وقد خالفهم بعض أهل الكلام في ثبوت الصفات لا في أحكامها.

والقسم الثاني: لا خلاف بين المسلمين في أنه مخلوق.

أما القسم الثالث – وهو ما فيه معنى الصفة والفعل – فالناس فيه على قولين:

القول الأول: قول المعتزلة، والكلابية، والأشعرية، وغيرهم، أن هذا القسم لابد أن يلحق بأحد القسمين قبله، فيكون: إما قديما قائما به أزليا، وإما مخلوقا منفصلا عنه. ثم هؤلاء فريقان:

فريق: يرى امتناع قيام الصفات به، وهؤلاء هم المعتزلة، قالوا: القرآن مخلوق، وليس لله مشيئة ولا حب ولا بغض.

وفريق:- وهم الصفاتية – الذين يرون قيام الصفات به، ويقولون: له مشيئة، وكلام قديم، واختلفوا في حبه وبغضه، وأسفه ورحمته وسخطه ونحو ذلك هل هو بمعنى المشيئة أو صفات أخرى غير المشيئة؟ على قولين.

ثم هؤلاء اختلفوا في الاستواء والنزول والمجيء وغير ذلك من أنواع الأفعال

التي هي أنواع جنس الحركة على أحد قولين:

أ- إما أن يجعلوها من باب النسب والإضافات المحضة، بمعنى أن الله خلق العرش بصفة النحت فصار مستويا عليه، وأنه يكشف الحجب التي بينه وبين خلقه فيصير جائيا إليهم... مثل قول الأشعري عن الاستواء إنه فعل فعله في العرش سماه استواء.

ب- أو يقول هذه أفعال محضة في المخلوقات من غير إضافة ولا نسبة.

القول الثاني: وهو قول الكرامية وكثير من الحنبلية وأكثر أهل الحديث ومن اتبعهم من الفقهاء والصوفية وجمهور المسلمين وأكثر كلام السلف يدل على هذا القول، وهو: أن هذه الصفات الفعلية ونحوها، المضافة إلى الله تعالى، قسم ثالث، ليست من المخلوقات المنفصلة عنه، وليست بمنزلة الذات والصفات القديمة الواجبة التي لا تتعلق بها مشيئته لا بأنواعها، ولا بأعيانها.

وقد يقول هؤلاء: إنه يتكلم إذا شاء، ويسكت إذا شاء، ولم يزل متكلما بمعنى إنه لم يزل يتكلم إذا شاء، ويسكت إذا شاء، وكلامه منه ليس مخلوقا، وكذلك يقولون: وإن كان له مشيئة قديمة فهو يريد إذا شاء، ويغضب ويمقت ويقر هؤلاء - أو أكثرهم - بما جاء من النصوص على ظاهره مثله قوله: ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى [الأعراف: ٥٤] إنه استوى عليه بعد أن لم يكن مستويا عليه، وإنه يدنو إلى عباده ويقرب منهم، وينزل إلى سماء الدنيا ويجيء يوم القيامة بعد أن لم يكن جائيا. ثم هؤلاء اختلفوا: هل يقال: تحل الحوادث بذاته؟ فمنهم من يطلقه، ومنهم من لا يطلق ذلك إما لعدم ورود الأثر به، أو لإيهام معنى فاسد....وببيان هذه المسألة العظيمة، مسألة المضاف إلى الله تعالى يتبين كيف وقع كثير من الطوائف في الانحراف في هذا الباب.

الجهة الثانية: التي نشأ بسببها الخلاف في الصفات الفعلية أو الاختيارية هي: أن

الخلق هل هو المخلوق أو غيره؟ وبيان ذلك أنه إذا كان من المتفق عليه بين جميع الطوائف أن الله تعالى هو الذي خلق السموات والأرض، كما اتفقوا على أن هذه المخلوقات وجدت مخلوقة منفصلة عنه. إلا أنهم اختلفوا في أنه تعالى لما خلقها هل قامت به صفة الخلق، أو أن الخلق هو نفس المخلوق من غير أن تقوم به صفة؟

وارتباط هذه المسألة بحلول الحوادث أو الصفات الاختيارية واضح جدا؛ لأن من المعلوم أن السموات والأرض أو غيرها من المخلوقات ليست مخلوقة منذ الأزل، بل هي حادثة، فحين خلقها الله لابد أن تكون قد تجددت له صفة لم تكن موجودة من قبل، فبخلقه السماء قامت به صفة الخلق لها لأن السماء لم تكن مخلوقة من قبل، ومعنى ذلك حسب تعبير أهل الكلام أن الله حلت به الحوادث التي لم تكن موجودة من قبل. فالذين يقولون بنفي الصفات الاختيارية ومنع حلول الحوادث أجابوا عن ذلك بأن قالوا إن الخلق هو المخلوق، والفعل هو المفعول، ومعنى ذلك أن صفة الخلق أو الفعل لا تقوم بالله تعالى ويفسرون أفعاله المتعدية مثل قوله: خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ [الأنعام: ١] وأمثاله أن ذلك وجد بقدرته من غير أن يكون منه فعل قام بذاته، بل حاله قبل أن يخلق وبعد ما خلق سواء، لم يتجدد عندهم إلا إضافة نسبة وهي أمر عدمي لا وجودي، كما يقولون في كلامه واستوائه. وهذا قول الأشاعرة.

أما جمهور أهل السنة فيفرقون بينها ويقولون: الخلق غير المخلوق والفعل غير المفعول، فيثبتون صفة الخلق والفعل قائمة بالله، ويقولون بوجود المخلوق والمفعول المنفصل عن الله تعالى، ويقولون بإثبات الصفات الاختيارية التي تقوم بالله وتتعلق بمشيئته.

وهذا مع أن النصوص المتواترة من الكتاب والسنة قد دلت عليه فقد دل عليه

صريح المعقول، "فإنه قد ثبت بالأدلة السمعية والعقلية أن كل ما سوى الله تعالى مخلوق، محدث، كان بعد أن لم يكن، وأن الله انفرد بالقدم والأزلية، وقد قال تعالى: خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ [السجدة: ٤]، فهو حين خلق السموات ابتداء: إما أن يحصل منه فعل يكون هو خلقا للسموات والأرض، وأما أن لا يحصل منه فعل، بل وجدت المخلوقات بلا فعل، ومعلوم أنه إذا كان الخالق قبل خلقها، ومع خلقها سواء، وبعده سواء لم يجز تخصيص خلقها بوقت دون وقت بلا سبب يوجب التخصيص. وأيضا: فحدوث المخلوق بلا سبب حادث ممتنع في بداية العقول، وإذا قيل الإرادة والقدرة خصصت: نسبة الإرادة القديمة إلى جميع الأوقات سواء، وأيضا فلا تعقل إرادة تخصص أحد المتماثلين إلا بسبب يوجب التخصيص، وأيضا فلابد عند وجود المراد من سبب يقتضي حدوثه، وإلا فلو كان مجرد ما تقدم من الإرادة والقدرة كافيا للزم وجوده قبل ذلك، لأنه مع الإرادة التامة والقدرة التامة يجب وجود المقدور".

وقد سبق تقرير هذا عند الكلام عن مسألة دليل حدوث الأجسام والتسلسل ومسألة حوادث لا أول لها.

والذين قالوا بأن الخلق هو المخلوق من الأشاعرة وغيرهم - عمدتهم في ذلك: أنه لو كان الخلق غير المخلوق: لكان إما قديما وإما حادثا: فإن كان قديما لزم قدوم المخلوق، وهو محال، وإن كان حادثا لزم أن تقوم به الحوادث، ثم ذلك الخلق يفتقر إلى خلق آخر ويلزم التسلسل وهو باطل.

فأجابهم الجمهور - كل طائفة بحسب أصلها-:

فطائفة قالت: الخلق قديم، وإن كان المخلوق حادثا، وهذه مسألة التكوين التي قال بها الأحناف والماتريدية، وهؤلاء يقولون القول في الخلق كالقول في الإرادة، فإذا

كنتم تسلمون أن الإرادة قديما أزلية، والمراد حادث، فكذلك نحن نقول في الخلق.

وطائفة قالت: بل الخلق حادث في ذاته، ولا يفتقر إلى خلق آخر، بل يحدث بقدرته، وهؤلاء يقولون: إذا كان المخلوق يحصل بقدرته بعد أن لم يكن، والمخلوق منفصل فالمتصل به أولى. وهذا قول الكرامية والهشامية. وطائفة قالت: هب أنه يفتقر إلى فعل قبله فلم قلتم إن ذلك ممتنع، وقولكم: هذا تسلسل، يقال: ليس هذا تسلسلا في الفاعلين والعلل الفاعلة، وإنما هو تسلسل في الآثار، وهو حصول شيء بعد شيء، والسلف على إثباته، فإنهم يقولون إن الله تعالى لم يزل متكلما إذا شاء، وقد قال تعالى: قُل لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا [الكهف: ١٠٩] فكلمات الله لا نهاية لها، وهذا تسلسل جائز كالتسلسل في المستقبل لأن نعيم الجنة لا نفاد له. وقد سبق توضيح هذا في مسألة التسلسل، وأهل السنة يقولون: الخلق والتكوين حادث إذا أراد الله خلق شيء وتكوينه، والله تعالى ذكر وجود أفعاله شيئا بعد شيء، فهو خلق السموات والأرض، ثم استوى على العرش، وكذا رضاه ومحبته وكلامه وغيرها من الصفات المتعلقة بمشيئته وإرادته.

فهذه الطوائف الثلاث ردت على ما يقوله الأشاعرة من أن الخلق هو المخلوق، وقول الطائفة الثالثة هو قول أهل السنة الموافق للسمع والعقل.

الفرع الثاني: الأدلة على إثبات الصفات الاختيارية: وهي أدلة كثيرة جدا من الكتاب والسنة وأقوال السلف، تدل على اتصاف الله تعالى بهذه الصفات. وقد أفرد لذلك شيخ الإسلام قرابة مجلد كامل من مجلدات (درء تعارض العقل والنقل)، واشتمل ذلك على: أ- أدلة كثيرة من كتاب الله تعالى.ب- وأدلة من الأحاديث الصحيحة.ج- وأدلة من أقوال أئمة السلف وغيرها.

وهذه الأدلة صريحة في إثبات الصفات الاختيارية القائمة به "كالاستواء إلى السماء، والاستواء على العرش، والقبض، والطي، والإتيان، والمجيء، والنزول، ونحو ذلك، بل والخلق، والإحياء، والإماتة، فإن الله تعالى وصف نفسه بالأفعال اللازمة كالاستواء، وبالأفعال المتعدية كالخلق، والفعل المتعدي مستلزم للفعل اللازم، فإن الفعل لابد له من فاعل، سواء كان متعديا إلى مفعول، أو لم يكن، والفاعل لابد له من فعل، سواء كان فعله مقتصرا عليه أو متعديا إلى غيره، والفعل المتعدي إلى غيره لا يتعدى حتى يقوم بفاعله، إذ كان لابد له من الفاعل، وهذا معلوم سمعا وعقلا:

أما السمع فإن أهل العربية التي نزل بها القرآن، بل وغيرها من اللغات متفقون على أن الإنسان إذا قال: "قام فلان وقعد" وقال: "أكل فلان الطعام وشرب الشراب"، فإنه لابد أن يكون في الفعل إلى المفعول به ما في الفعل اللازم وزيادة، إذ كلتا الجملتين فعلية، وكلاهما فيه فعل وفاعل، والثانية امتازت بزيادة المفعول...

فقوله تعالى: هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ [الحديد: ٤] تضمن فعلين: أولهما متعد إلى المفعول به، والثاني مقتصر لا يتعدى، فإذا كان الثاني - وهو قوله تعالى: ثُمَّ اسْتَوَى - فعلا متعلقا بالفاعل، فقوله خَلَقَ كذلك بلا نزاع بين أهل العربية....

وأما من جهة العقل: فمن جوز أن يقوم بذات الله تعالى فعل لازم له كالمجيء والاستواء، ونحو ذلك، لم يمكنه أن يمنع قيام فعل يتعلق بالمخلوق كالخلق والبعث والإماتة والإحياء، كما أن من جوز أن تقوم به صفة لا تتعلق بالغير كالحياة، لم يمكنه أن يمنع قيام الصفة المتعلقة بالغير كالعلم والقدرة والسمع والبصر، ولهذا لم يقل أحد من العقلاء بإثبات أحد الضربين دون الآخر... وإذا كان كذلك كان حدوث ما

يحدثه الله تعالى من المخلوقات تابعا لما يفعل من أفعاله الاختيارية القائمة بنفسه، وهذه سبب الحدوث، والله تعالى حي قيوم لم يزل موصوفا بأنه يتكلم بما شاء، فعال لما يشاء، وهذا قد قاله العلماء الأكابر من أهل السنة والحديث، ونقوله عن السلف والأئمة وهو قول طوائف كثيرة من أهل الكلام والفلسفة المتقدمين والمتأخرين، بل هو قول جمهور المتقدمين من الفلاسفة".

المطلب الرابع عشر: أدلة نفاة الصفات الاختيارية ومناقشتها.

لما كان متأخرو الأشعرية حاولوا استقصاء أدلة من سبقهم من نفاة الصفات الاختيارية القائمة بالله تعالى، جعل شيخ الإسلام ردوده منصبة على ما كتبه هؤلاء المتأخرون، مستخدما منهجه الفريد في المناقشة وهو ردود بعضهم على بعض، ثم إضافة ما يراه من أدلة أخرى تثبت بطلان مذهب النفاة.

ولما كان الآمدي والرازي هما أبرز المتأخرين الذين كتبوا كتبا مطولة في عقائد الأشاعرة، وصار من بعدهما يعتمد على أقوالهم - ذكر شيخ الإسلام - في مناقشة هذه المسألة - ما ذكره إبطالا لحجج من سبقهما، أو حججا جديدة أتوا بها.

ويلاحظ هنا أن هذه المسألة قد اتفق على نفيها متقدمو الأشعرية ومتأخروهم، ولكن لما أن المتأخرين أبطلوا أدلة المتقدمين وزيفوها أورد ذلك شيخ الإسلام، فيكون من باب رد المتأخرين على المتقدمين. كما أن شيخ الإسلام في مسألة العلو والاستواء والصفات الخبرية لما كان المتقدمون يثبتونها وينكرها المتأخرون، رد على هؤلاء المتأخرون بأقوال شيوخهم المتقدمين. عكس المسألة التي معنا.

ويمكن ذكر نماذج من ردود المتأخرين على نفاة حلول الحوادث. يقول شيخ الإسلام: "وفحول النظار كأبي عبدالله الرازي، وأبي الحسن الآمدي وغيرهما ذكروا حجج النفاة لحلول الحوادث وبينوا فسادها. فذكروا لهم أربع حجج.

إحداهما: الحجة المشهورة وهي: أنها لو قامت به لم يخل منها ومن أضدادها، وما لم يخل من الحوادث فهو حادث. ومنعوا المقدمة الأولى. والمقدمة الثانية. ذكر الرازي وغيره فسادها"، كما أن الآمدي قال: "وقد احتج أهل الحق على امتناع قيام الحوادث به بحجج ضعيفة: الأولى..."، وذكر الحجة السابقة ثم زيفها وذكر الاعتراضات عليها، وانظر تعليقات شيخ الإسلام على كلام الآمدي، حيث قال في آخرها: "وهذه الحجة التي صدر بها الآمدي وزيفها هي الحجة التي اعتمد عليها الكلابية والأشعرية ومن وافقهم من السالمية... ".

الثانية:- من حجج النفاة - "أنه لو كان قابلا لها في الأزل لكان القبول من لوازم ذاته، فكان القبول يستدعي إمكان القبول، ووجود الحوادث في الأزل محال. وهذه أبطلوها هم بالمعارضة بالقدرة: بأنه قادر على إحداث الحوادث، والقدرة تستدعي إمكان المقدور، ووجود المقدور وهو الحوادث في الأزل محال".وقد أورد هذه الحجة الآمدي، وزيفها، وعلق على ذلك شيخ الإسلام، كما أوردها الرازي، ورد عليه الأرموي، كما نقضها شيخ الإسلام من وجوه.

الحجة الثالثة: للنفاة: "أنهم قالوا: لو قامت به الحوادث للزم تغيره والتغير على الله محال. وأبطلوا هم هذه الحجة - الرازي وغيره - بأن قالوا: ما تريدون بقولكم: لو قامت به تغير، أتريدون بالتغير نفس قيامها به أم شيئا آخر؟ فإن أردتم الأول كان المقدم هو الثاني، والملزوم هو اللازم، وهذا لا فائدة منه، فإنه يكون تقدير الكلام: لو قامت به الحوادث لقامت به الحوادث، وهذا كلام لا يفيد، وإن أردتم بالتغير معنى غير ذلك فهو ممنوع، فلا نسلم أنها لو قامت به لزم "تغير" غير حلول الحوادث. فهذا جوابهم".وقد أوضح شيخ الإسلام وجه الرد على النفاة ببيان ما في لفظ "التغير" من الإجمال، وأن التغير المعروف في اللغة العربية لا يراد به مجرد كون المحل قامت به

الحوادث، ولذلك فالناس لا يقولون للشمس والقمر والكواكب إذا تحركت: إنها تغيرت، ولا يقولون للإنسان إذا تكلم ومشى تغير.. وإنما يقولون لمن استحال من صفة إلى صفة، كالشمس إذا زال نورها ظاهرا لا يقال تغيرت، فإذا أصفرت قيل تغيرت...الحجة الرابعة: للنفاة - وهي مرتبطة بالحجة السابقة، حيث قالوا: حلول الحوادث أفول والخليل قد قال قَالَ لا أُحِبُّ الآفِلِينَ [الأنعام: ٧٦]، والآفل هو المتحرك، أو المتغير.وقد ذكر هذه الحجة - مع التي قبلها - الآمدي وزيفها، انظر كلامه مع تعليق شيخ الإسلام، كما أن شيخ الإسلام بين الحق في الآية التي استدلوا بها - وقد سبق الكلام حولها عند بحث موضوع دليل حدوث الأجسام -.

فهذه أهم حجج النفاة لحلول الحوادث بين الأشاعرة أنفسهم فسادها وهي فاسدة في نفس الأمر، لأنها مصادمة لأدلة الكتاب والسنة والمعقول.

ولكن إذا كان كحل من الرازي والآمدي قد أبطلا حجج النفاة فهل رجعا إلى الحق وقالا بقول أهل السنة الذي قال فيه الرازي: إنه لازم لجميع الطوائف؟.والجواب أنهما لما أبطلا الحجج كلها اعتمدا على حجة واحدة وهي "حجة الكمال والنقصان"، وخلاصتها: أن هذه الصفات "إن كانت صفات نقص وجب تنزيه الرب عنها، وإن كانت صفات كمال فقد كان فاقدا لها قبل حدوثها وعدم الكمال نقص، فيلزم أن يكون ناقصا، وتنزيهه عن النقص واجب بالإجماع".

وقد رد شيخ الإسلام على هذه الحجة - في أماكن متعددة من كتبه - من وجوه عديدة: منها:١ - "أن يقال القول في أفعاله القائمة به الحادثة بمشيئته وقدرته كالقول في أفعاله التي هي المفعولات المنفصلة التي يحدثها بمشيئته وقدرته، فإن القائلين بقدم العالم أوردوا عليهم هذا السؤال فقالوا: الفعل إن كان صفة كمال لزم عدم الكمال له في الأزل، وإن كان صفة نقص لزم اتصافه بالنقائص. فأجابوهم بأنه ليس

صفة نقص ولا كمال".

وهذا نقض لحجتهم وإلزام لا محيد لهم عنه، لأن كلًا من الأمرين حادث بقدرته ومشيئته، فحكمها بالنسبة للكمال والنقصان واحد.٢ - أن يقال: "إذا عرض على العقل الصريح ذات يمكنها أن تتكلم بقدرتها وتفعل ما تشاء بنفسها، وذات لا يمكنها أن تتكلم بمشيئتها ولا تتصرف بنفسها البتة، بل هي بمنزلة الزَّمِنِ الذي لا يمكنه فعل يقوم به باختياره، قضى العقل الصريح أن هذه الذات أكمل، وحينئذ فأنتم الذين وصفتم الرب بصفة النقص، والكمال في اتصافه بهذه الصفات، لا في نفي اتصافه بها".٣ - أن يقال: "الأفعال التي حدثت بعد أن لم تكن، لم يكن وجودها قبل وجودها كمالا، ولا عدمها نقصا، فإن النقص إنما يكون إذا عدم ما يصلح وجوده، وما به يحصل الكمال، وينبغي وجوده، ونحو ذلك، والرب تعالى حكيم في أفعاله، وهو المقدم والمؤخر، فما قدمه كان الكمال في تقديمه، وما أخره كان الكمال في تأخيره، كما أن ما خصصه بما خصصه به من الصفات فقد فعله على وجه الحكمة وإن لم نعلم نحن تفاصيل ذلك، واعتبر ذلك بما يحدثه من المحدثات".ومثال ذلك تكليم الله لموسى عليه السلام ونداؤه له: "فنداؤه حين ناداه صفة كمال ولو ناداه قبل أن يجيء لكان ذلك نقصا، فكل منها كمال حين وجوده ليس بكمال قبل وجوده... ".

المطلب الخامس عشر: منهج الأشاعرة في النفي في باب الصفات.

إن الحديث عن منهج الأشاعرة في باب الصفات يعد حديثا شائكا ومتشعبا، نظرا لما مر به هذا المذهب من مراحل عديدة أثناء تطوره.........

والملاحظة الأولية التي يخرج بها الناظر في منهج الأشاعرة في باب الصفات، أن هذه المسألة لها خصوصية نظرا لتفاوت واضطراب أقوالهم فيها.

وخلاصة هذه الأقوال:

- أن هناك صفات اتفقوا على إثباتها، وهي الصفات السبع التي يسمونها بصفات المعاني

- وهناك صفات اتفقوا على نفيها، وهي الصفات الاختيارية المتعلقة بمشيئة الله ﷻ وقدرته.

- وهناك صفات اختلفوا فيها مثل الصفات الخبرية.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "أهل الإثبات للصفات لهم فيما زاد على الثمانية ثلاثة أقوال معروفة: أحدها: إثبات صفات أخرى، كالرضى والغضب والوجه واليدين والاستواء، وهذا قول ابن كلاب والحارث المحاسبي وأبي العباس القلانسي والأشعري وقدماء أصحابه، كأبي عبد الله ابن مجاهد وأبي الحسن بن مهدي الطبري، والقاضي أبي بكر بن الطيب وأمثالهم، وهو قول أبي بكر بن فورك، وقد حكى إجماع أصحابه على إثبات الصفات الخبرية، كالوجه واليد، وهو قول أبي القاسم القشيري، وأبي بكر البيهقي، كما هو قول القاضي أبي يعلى، وابن عقيل والشريف أبي علي، وابن الزاغوني، وأبي الحسن التميمي وأهل بيته، كابنه أبي الفضل، ورزق الله وغيرهم، كما هو قول سائر المنتسبين إلى أهل السنة والحديث، وليس للأشعري نفسه في إثبات صفة الوجه واليد والاستواء وتأويل نصوصها قولان، بل لم يختلف قوله أنه يثبتها ولا يقف فيها بل يبطل تأويلات من ينفيها، ولكن أبو المعالي وأتباعه ينفونها، ثم لهم في التأويل والتفويض قولان: فأول قول أبي المعالي التأويل، كما ذكره في (الإرشاد) وآخرهما التفويض ، كما ذكره في (الرسالة النظامية) وذكر إجماع السلف على المنع من التأويل وأنه محرم.

وأما أبو الحسن وقدماء أصحابه فهم من المثبتين لها. وقد عد القاضي أبوبكر في (التمهيد) و (الإبانة) له الصفات القديمة: خمس عشرة صفة، ويسمون هذه الصفات

الزائدة على الثمانية الصفات الخبرية. وكذلك غيرهم من أهل العلم والسنة، مثل محمد بن جرير الطبري وأمثاله، وهو قول أئمة أهل السنة والحديث من السلف وأتباعهم، وهو قول الكرامية والسالمية وغيرهم. وهذا القول هو القول المعروف عند متكلمة الصفاتية، لم يكن يظهر بينهم غيره، حتى جاء من وافق المعتزلة على نفيها وفارق طريقة هؤلاء".

فهذا النص من شيخ الإسلام ابن تيمية يبين لنا موقف المذهب الأشعري في الصفات الزائدة على الثمانية التي يثبتونها باتفاق، وأن قدماءهم كالأشعري المؤسس وتلاميذه وكبار أتباعه يثبتون صفات زائدة على الثمانية، وأن الاقتصار على الثمانية وتأويل أو تفويض ما سواها إنما هو منهج بدأ على يد أبي المعالي الجويني ومن جاء بعده، وهو الذي استقر عليه المذهب إلى الآن. وقال أيضا: "والذي كان أئمة السنة ينكرونه على ابن كلاب والأشعري بقايا من التجهم والاعتزال مثل اعتقاد صحة طريقة الأعراض وتركيب الأجسام، وإنكار اتصاف الله بالأفعال القائمة التي يشاؤها ويختارها وأمثال ذلك من المسائل" وأما المتأخرون من الأشعرية فقد "مالوا إلى نوع التجهم، بل الفلسفة، وفارقوا قول الأشعري وأئمة أصحابه الذين لم يكونوا يقرون بمخالفة النقل للعقل، بل انتصبوا لإقامة أدلة عقلية توافق السمع"

والأصل الآخر الذي اتفق عليه أيضا قدماؤهم ومتأخروهم نفي الصفات الاختيارية عن الله ﷻ ويعبرون عنها بنفي حلول الحوادث بذات الله ﷻ وذلك مثل صفة الكلام، والرضى والغضب، والفرح، والمجيء، والنزول، ونحوها.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "فلما كان من أصل ابن كلاب ومن وافقه، كالحارث المحاسبي، وأبي العباس القلانسي، وأبي الحسن الأشعري، والقضاة: أبي بكر بن الطيب وأبي يعلى بن الفراء وأبي جعفر السمناني، وأبي الوليد الباجي

وغيرهم من الأعيان كأبي المعالي الجويني وأمثاله، وأبي الوفاء بن عقيل، وأبي الحسن ابن الزاغوني وأمثالهما: أن الرب لا يقوم به ما يكون بمشيئته وقدرته، ويعبرون عن هذا بأنه لا تحله الحوادث ووافقوا في ذلك للجهم بن صفوان، وأتباعه من الجهمية والمعتزلة، صاروا فيما ورد في الكتاب والسنة من صفات الرب على أحد قولين: إما أن يجعلوها كلها مخلوقات منفصلة عنه فيقولون: كلام الله مخلوق بائن عنه، لا يقوم به كلام وكذلك رضاه، وغضبه، وفرحه، ومجيئه، وإتيانه، ونزوله وغير ذلك، هو مخلوق منفصل عنه، لا يتصف الرب بشيء يقوم به عندهم.

وإذا قالوا هذه الأمور من صفات الفعل: فمعناه أنها منفصلة عن الله بائنة، وهي مضافة إليه، لا أنها صفات قائمة به.

ولهذا يقول كثير منهم: إن هذه آيات الإضافات، وأحاديث الإضافات وينكرون على من يقول: آيات الصفات وأحاديث الصفات.

وإما أن يجعلوا جميع هذه المعاني قديمة أزلية، ويقولون: نزوله ومجيئه، وإتيانه، وفرحه، وغضبه، ورضاه ونحو ذلك، قديم أزلي، كما يقولون: إن القرآن قديم أزلي. ثم منهم من يجعله معنى واحدا، ومنهم من يجعله حرفا، أو حروفا وأصواتا قديمة أزلية، مع كونه مرتبا في نفسه، ويقولون: فرق بين ترتيب وجوده وترتيب ماهيته".

أما الصفات التي أجمع الأشاعرة على إثباتها فهي صفات المعاني السبع: الحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام.

وأثبتوا هذه الصفات، لأن العقل دل عليها دون غيرها.

ولما كانت الشبهة الرئيسة للأشاعرة في نفي الصفات الاختيارية عن الله ﷻ هي شبهة حلول الحوادث بذات الله ﷻ، ورأوا أن العقل بزعمهم يدل على ثبوت سبع صفات فقط، وجدوا أن هذه الصفات- ما عدا صفة الحياة - يلزم من إثباتها حلول

الحوادث بذات الله ﷻ فادعوا بأنهم وجدوا الحل لهذه المعضلة بأن قالوا بأزلية هذه الصفات، وأنها لا زمة لذات الله ﷻ أزلا وأبدا، ولا يتجدد لله عند وجود هذه المخلوقات نعت ولا صفة وإنما يتجدد مجرد التعلق بين العلم والمعلوم، وبين القدرة والمقدور وهكذا في بقية الصفات.

المطلب السادس عشر: اضطراب المنهج الأشعري وتناقضه في توحيد الأسماء والصفات.

يمكن حصر التناقض والاضطراب في هذا النوع في مسألتين:

المسألة الأولى: في الإثبات: التناقض الأول: أثبت الأشاعرة من الصفات الوجودية الثبوتية سبع صفات سموها صفات المعاني، ونفوا ما عداها من الصفات الخبرية الذاتية والفعلية، فألزمهم الناس إلزامًا قويًا وهو: إن القول في بعض الصفات كالقول في بعضها الآخر، فإن كان لا يلزم من إثبات الصفات السبع أي محذور من المعاني الباطلة من الجسمية أو حلول الحوادث أو التركيب، فكذلك لا يلزم من إثبات بقية الصفات تلك المحاذير - وهذا هو الصواب -. وإن كان يلزم من إثبات بقية الصفات تلك المحاذير، فقد لزم إثباتها من الصفات السبع كذلك، إذ الأصل واحد كما تقدم. ولا شك أن الذي دفعهم إلى هذا التفريق هو ما توهموه من قياس الغائب على الشاهد - وسيأتي مزيد بيان لتناقضهم في السبب الموجب للتأويل إن شاء الله.

التناقض الثاني: إن طريقة إثباتهم لصفات المعاني طريقة غريبة أوقعتهم في بعض الإشكالات المتناقضة:

منها أنهم أثبتوا إرادة قديمة ذاتية - وهذا حق - ولكنهم نفوا تخصيصًا فعليًا فلزمهم أحد أمرين: إما أن يقولوا إن الحوادث كلها قديمة لقدم موجبها - وهم لا

يقولون به-.، أو يقولوا إن كل حادث حدث بعد أن لم يكن لتخصيصه بالإرادة في وقته المعين، فيلزم إثبات الصفات الاختيارية، وهو الصواب.

ومنها: أنهم أثبتوا نوعين من الكلام، نفسي قديم أزلي وآخر لفظي مخلوق، ثم قالوا بأن الأسماء الحسنى - وهي كلام الله - غير مخلوقة فاضطربوا، وحاولوا تخريج هذا القول فلم يوفقوا.

ومنها: أنهم جوزوا عقلًا وقوع الكذب عليه يثبت بالشرع، والشرع يثبت بالمعجزة، وهي لا تثبت إلا بالعلم بامتناع الكذب على الله، فحصل الدور!

والثاني: جواز إفحام الأنبياء، إذ يمكن على أصلهم إفحام الأنبياء بأنه لا يلزم من الإتيان بالمعجزة إثبات صدقهم!

ومنها أنهم أثبتوا تعددًا للكلام بحسب تعلقاته أما هو في أصله فمعنى واحد، فألزموا بأمرين:

الأول: إذا كان التعدد في الكلام إنما هو بحسب التعلق فإذا كان طلب فعل سمى أمرًا، وإذا كان طلب ترك سمي نهيًا وهكذا... فلم لا يجوز أن يقال إن الصفات السبع التي أثبتموها حقيقتها صفة واحدة، وتعددها إنما هو بحسب التعلقات فقط، فمثلًا إذا تعلقت تلك الصفة بالممكن إيجادًا سميت قدرة، وبه تخصيصًا سميت إرادة، وإذا تعلقت بالموجود انكشافًا سميت سمعًا أو بصرًا.. - وهكذا إلى بقية الصفات.

الثاني: وهو متفرع عن هذا الإلزام، وهو: إذا عادت حقيقة الصفات السبع إلى صفة واحدة، فلم لا يجوز رد هذه الصفة إلى الذات فلا تثبت له أي صفة، فيقال عندئذ: إن الذات إذا تعلقت بإيجاد الممكن سميت قدرة، وإذا تعلقت بتخصيصه سميت إرادة - وهكذا.

ومنها في صفة العلم، فإنهم اشترطوا لإثباته قصد إتقان الفعل وإحكامِهِ، لأنه إذا

لم يشترط كان حدوث الفعل اتفاقيًا - وهو لا يدل على العلم، لذلك اشترطوه - وهذا كلام مستقيم، ولكنهم تناقضوا، فنفوا قصد الحكمة في أفعال الله وأحكامه، وأثبتوا حكمة في الجملة، أما أن تكون مقصودة فلا، فصارت الحكمة على أصلهم هذا اتفاقية لا مقصودة، وكل ما أوردوه من إشكالات في صفة الحكمة فإنها ترد عليهم في العلم والإرادة كذلك.

المسألة الثانية: في التنزيه:

وأما تناقضهم واضطرابهم فيه ففي عدة أشياء منها: أنهم اعتمدوا في نفي الصفات الفعلية كالغضب والرضى والنزول والاستواء على أصل: نفي حلول الحوادث، ثم شرعوا في تأويلها، فثبت تناقضهم في أمرين:

الأول: إنه ما من شك في وجود المفعولات، فيلزم أحد أمرين، إما أن يقال: هي قديمة أزلية لأن الموجب لها وجود القدرة والإرادة، وهما صفتان أزليتان ولا شك في صلاحيتهما للإيجاد أزلًا، وإما أن يقال إنه قد حدث تخصيص في وقت معين لإحداث الفعل، وهو أمر لازم - وهم يسلمون به - ولكنهم يقولون إن الذي حدث هو التعلق، ولكن ما زال الإشكال باقيًا: وهو هل هذا التعلق أمر وجودي أو عدمي؟ - فإن كان الأول فقد أثبتوا فعلًا اختياريًا ولابد وإن سموه تمويهًا بحلول الحوادث، وإن كان الثاني فإن العدم ليس بشيء فضلًا عن أن يوجد شيئًا ولهذا السبب اضطربوا في معنى التعلق فمنهم من أثبته أمرًا وجوديًا، ومنهم من عده من النسب والإضافات وأن الموجب لذلك الذات!! الثاني: إن المعنى الذي فروا إليه يلزمهم فيه نظير ما فروا منه بل أشد، فمثلًا تأويل الاستواء بالاستيلاء، فإن الاستيلاء دال على المغالبة كما قال أهل اللغة، فإنه قد جاء رجل إلى ابن الأعرابي فقال له: "ما معنى قول الله ﷻ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى [طه: ٥] فقال: هو على عرشه كما أخبر ﷻ، فقال: يا أبا

عبدالله ليس هذا معناه، إنما معناه استولى، قال: اسكت: ما أنت وهذا، لا يقال: استولى على الشيء إلا أن يكون له مضاد، فإذا غلب أحدهما قيل استولى... "
ويزداد قبح هذا التأويل بورود كلمة "ثم" الدالة على التراخي في قوله: ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ [الأعراف: ٥٤] فقد لزمهم هنا ما هو أشد من المعنى الذي فروا منه.
وهكذا يلزم الأشعري في تأويل الغضب فإن قال: "هو غليان دم القلب لطلب الانتقام، قيل له: والإرادة ميل النفس إلى جلب منفعة أو دفع مضرة، فإن قلت (أيها الأشعري) هذه إرادة المخلوق، قيل لك وهذا غضب المخلوق" فظهر من هذا أن الذي فر إليه الأشعري فيه من اللوازم نظير ما فر منه مما توهم فيه الباطل. ولذلك فإن الأشاعرة يلزمون هنا بما قد ذكروا من أن وجود بعض الاشتراك لا يوجب المماثلة، فكان يلزمهم ذلك في الصفات التي نفوها بزعم المشاركة والمشابهة، فمن أقوالهم في هذه المسألة قول الرازي فإنه قد قال: "فإن قيل المشاركة في صفات الكمال تقتضي المشاركة في الإلهية؟ قلنا: المشاركة في بعض اللوازم البعيدة مع حصول المخالفة في الأمور الكثيرة لا يقتضي المساواة في الإلهية، ولهذا المعنى قال تعالى: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ [الشورى: ١١]." اهـ فظهر من هذا الاعتراف تناقضهم في التفريق بين المتماثلات.

ومما اعتمدوا عليه في التنزيه: نفي الجسمية، فنفوا صفات كثيرة ذاتية وفعلية واردة في الكتاب والسنة مثل: العلو والاستواء واليدين. فألزمهم الناس بالتناقض إذ هم قد أثبتوا أن الله قائم بنفسه، فما معنى القيام بالنفس؟ "وذكروا أن بعضهم أورد هذا على أبي إسحاق الإسفراييني ففر إلى قوله: إنما أعني بقوله: قائم بنفسه: أنه غير قائم بغيره! وهذا عجب! فإنه إذا كان موجودًا، والموجود إما قائم بنفسه: أنه غير قائم بغيره! وهذا عجب! فإنه إذا كان موجودًا، والموجود إما قائم بنفسه وإما قائم بغيره،

فقوله: "غير قائم بغيره" إنما حاصله أنه قائم بنفسه، فحاصل جوابه إنما يعني بقوله: قائم بنفسه أنه قائم بنفسه!! "

فإذا كان لا يلزمهم من قولهم: إنه قائم بنفسه، إثبات الجسمية، فكذلك لا يلزم من إثبات العلو والاستواء واليدين ونحو ذلك من الصفات إثبات الجسمية - فإن كان يلزم في الثانية فقد لزم في الأولى، فيلزم الوقوع في التناقض.

المطلب السابع عشر: اضطراب المنهج الأشعري وتناقضه في الأدلة.

لقد أفرط الأشاعرة كغيرهم من علماء الكلام في الاعتماد على الأدلة العقلية والتقليل من شأن الأدلة السمعية، مع أن الأدلة العقلية التي سلكوها في معارضة الشرع كلها غير مستقيمة.

والمقصود في هذا المبحث بيان بعض صور الاضطراب والتناقض عندهم في مسألة الاعتماد على الدليل العقلي، وذلك في خمس مسائل:

المسألة الأولى: قولهم بعدم التيقن من انتفاء المعارض العقلي في الدليل النقلي مع الجزم بانتفائه في الدليل العقلي. مما اشترطه الأشاعرة في الدليل النقلي ليتم الاستدلال به على وجه القطع واليقين: العلم بعدم المعارض، وذكروا بأنه على فرض وجود القرائن المرجحة لإفادة الأدلة النقلية القطع، إلا أنه يبقى "في إفادتها لليقين في العقليات نظر لأنه مبني على أنه هل يحصل بمجردها الجزم بعدم المعارض العقلي؟ وهل للقرينة مدخل في ذلك؟ وهما مما لا يمكن الجزم بأحد طرفيه" وهذا الذي قاله الأشاعرة علق عليه ابن القيم بقوله: "ولا ريب أن هذا القول من أفسد أقوال العالم، وهو من أعظم أصول أهل الإلحاد الزندقة، وليس في عزل الوحي عن مرتبته أبلغ من هذا" اهـ.

وهذا الذي قاله الأشاعرة في الدليل النقلي يلزمون به في الدليل العقلي، إذ أين

الدليل على عدم وجود المعارض العقلي فيه؟ فإن قالوا: إنه لا دليل على وجود المعارض العقلي، فيدل على عدمه، قيل لهم: لقد أثبتم أنتم أنفسكم ضعف هذا الدليل، فقد قال الإيجي: "المقصد الخامس: وههنا طريقان ضعيفان:

الأول: قالوا: ما لا دليل عليه يجب نفيه... الثاني: قياس الغائب على الشاهد" ولم يبق بعد هذا كله إلا قولهم: "عدم المعارض والغلط في المقدمات القطعية ضروري" اهـ وهذا الجواب صحيح، ولكن يقال لهم: أليس التجويز قائمًا عقلًا بوجود المعارض العقلي؟ مثاله ما ذكره الرازي من أنه إذا رأى شخص شخصًا أمامه، ثم أغمض عينه، ثم نظر إليه ثانيًا، فإنه يحتمل أن يكون شخصًا آخر يماثله، إذ أن الله يقدر على إفناء الشخص الأول في تلك اللحظة اللطيفة ويوجد شخصًا آخر يماثله ومع بقاء هذا الاحتمال قالوا: "إنه لا يمتنع أن يكون الشيء معلوم الجواز والإمكان، ومع ذلك فإنه يكون الجزم والقطع حاصلًا بأنه لم يوجد ولم يحصل" وقالوا: "قد يحصل القطع والجزم مع قيام مثل هذا التجويز" اهـ. فعندئذ يقال لهم: أليس اختياركم هذا مناقضًا لما ذهبتم إليه من أن الدليل النقلي لا يكفي بمجرده في الجزم بعدم المعارض العقلي ولو كانت القرائن شاهدة على إفادته اليقين؟ لاشك أن هذا تناقض بين.

المسألة الثانية: قطعهم بعلمهم بالآخرة مع عدم تيقنهم بانتفاء المعارض العقلي في الدليل النقلي: إن المتكلم الأشعري بقوله إن الدليل النقلي لا يكفي بمجرده في الجزم بعدم المعارض العقلي يلزم القول بأن الأدلة النقلية كلها إما: "أنها تفيد ظنًا أو لا تفيد علمًا ولا ظنًا، فإن قال: لا تفيد علمًا ولا ظنًا، فهو مع مكابرته للعقل والسمع والفطرة والإنسانية من أعظم الناس كفرًا وإلحادًا، وإن قال: بل تفيد ظنًا غالبًا وإن لم تفد يقينًا قيل له: فالله سبحانه قد ذم الظن المجرد وأهله فقال تعالى: إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا

الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا [النجم: ٢٨] فأخبر أنه ظن لا يوافق الحق ولا يطابقه، وقال تعالى: إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ الْهُدَى [النجم: ٢٣] وقال أهل النار إِن نَّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ [الجاثية: ٣٢] ولكان قوله عن المؤمنين: وَبِالآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ [البقرة: ٤] خبرًا غير مطابق، فإن علمهم بالآخرة إنما استفادوه من الأدلة اللفظية، لا سيما وجمهور المتكلمين يصرحون بأن المعاد إنما علم بالنقل"." اهـ.

فلا شك في وقوعهم في التناقض عندئذ في إثبات السمعيات بصورة قاطعة مع قولهم إن الدليل النقلي لا يكفي بمجرده في الجزم بعدم المعارض، إذ تصور تجويز إمكانه وارد على أصلهم فيسوغ تأويل السمعيات، فإن منعوا تأويلها وقعوا في التناقض.

المسألة الثالثة: الاضطراب في تحديد ما يستدل له بدليل العقل فقط أو بدليل النقل فقط:

فهم قد اتفقوا مثلًا على أن صفات الحياة والعلم والقدرة والإرادة أدلتها عقلية فقط، والسمع إنما يأتي على وجه التأكيد، ثم اختلفوا بعد ذلك في صفات البصر والسمع والكلام هل هي سمعية أو عقلية؟ ويظهر مثل هذا الاضطراب في مثل جواز إثبات رؤية الله تعالى - فمنهم من أثبت جواز وقوعها بالسمع فقط ومنهم من أثبت جواز وقوعها بالعقل.

المسألة الرابعة: تناقضهم في أصل الأدلة عندهم (دليل الحدوث):

إن الأصل الذي لأجله أول الأشاعرة النصوص الواردة بالصفات الفعلية هو نفي حلول الحوادث - فإن إثباتها يؤدي إلى إبطال دليل الحدوث الذي أثبتوا به وجود الله تعالى، فظهر من هذا أن أكبر مشكلة واجهتهم هي هذه، لأنها منافية لدليل الحدوث،

ولكن مع هذا كله يبقى الكلام في أنه هل من حاجة إلى هذا الدليل؟ الجواب: لا، وذلك لأمرين: الأمر الأول: إن إثبات وجود الله أمر فطري، وقد أقر بهذا كبار علماء الأشاعرة كما تقدم النقل عن الشهرستاني. ومن هؤلاء الرازي فإنه عدد أصناف الناس من أهل الدنيا كلها ثم قال: "وكلهم مطبقون على وجود الإله" وقال عن الوحدانية: "اعمل أنه ليس في العالم أحد يثبت لله شريكًا يساويه في الوجود والقدرة والعلم والحكمة، وهذا مما لم يوجد إلى الآن، لكن الثنوية يثبتون إلهين، أحدهما حكيم يفعل الخير، والثاني سفيه يفعل الشر، وأما الاشتغال بعبادة غير الله الذاهبين إليه كثرة.".الأمر الثاني: إن كبار المتبحرين في علم الكلام والغائصين في العقليات، جزموا بأن طريقة القرآن أقرب على الحق والصواب وأن طرق المتكلمين لا تخلوا من إشكال قال الرازي: "إن الدلائل التي ذكرها الحكماء والمتكلمون وإن كانت كاملة قوية، إلا أن هذه الطريقة المذكورة في القرآن عندي: أنها أقرب إلى الحق والصواب، وذلك لأن تلك الدلائل دقيقة، وبسبب ما فيها من الدقة انفتحت أبواب الشبهات وكثرت السؤالات، وأما الطريق الوارد في القرآن فحاصله راجع إلى طريق واحد، وهو المنع من التعمق، والاحتراز عن فتح باب القيل والقال، وحمل الفهم والعقل على الاستكثار من دلائل العالم الأعلى والأسفل، ومن ترك التعصب وجرب مثل تجربتي علم أن الحق ما ذكرته، ولما ثبت أن هذا الطريق الذي ذكره الله في القرآن أنفع، وفي القلوب أرجح، لا جرم أفردنا له بابًا مستقلًا".

فظهر من مجموع الأمرين السابقين؛ الفطرة مع كفاية دليل الآيات عن دليل الحدوث: أن الاعتماد على دليل الحدوث في إثبات وجود الله قول غير مستقيم، وكان عليهم أن يؤمنوا بما جاء به الكتاب والسنة من إثبات الصفات، إذ قد سلم بعضهم بأن دليل الحدوث ليس هو العمدة في إثبات وجود الله لما يرد عليه من

إشكالات. فإن لم يرجعوا كان هذا تناقضًا واضطرابًا.

المسألة الخامسة: القول بأن العقل هو العمدة مع بقاء إشكالات لم يستطيعوا الإجابة عنها عقلًا: مع شدة الوثوق بدليل العقل بقيت إشكالات على الأشاعرة لم يستطيعوا الإجابة عنها، فيقعون إما في الحيرة أو الرجوع إلى دليل السمع. فمن ذلك أن الشهرستاني لما ذكر ما أورد على الأشاعرة في مسألة تعلقات الكلام بأنه يلزمهم إثبات صفة واحد أو نفي كل الصفات قال: "ثم هل تشترك هذه الحقائق والخصائص في صفة واحدة؟ فتلك الطامة الكبرى على المتكلمين، حتى فر القاضي أبو بكر الباقلاني رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ منها إلى السمع، وقد استعاذ بمعاذ والتجأ إلى ملاذ والله الموفق" ولم يعقب بشيء، وفي إقراره للباقلاني بالاستدلال بدليل السمع يفيد أن له شعورًا عميقًا بعدم الوثوق بالأدلة العقلية الوثوق التام. ومن ذلك قول الشهرستاني نفسه لما أوردت شبهات كثيرة في مسألة جواز وقوع الرؤية عقلًا فقال: "واعلم أن هذه المسألة سمعية، أما وجود الرؤية فلا شك في كونها سمعية، وأما جواز الرؤية فالمسلك العقلي ما ذكرناه، وقد وردت عليه تلك الإشكالات، ولم تسكن النفس في جوابها كل السكون ولا تحركت الأفكار العقلية إلى التفصي عنها كل الحركة، فالأولى بنا أن نجعل الجواز أيضًا مسألة سمعية" !!

أليس هذا الكلام يناقض دعوى الوثوق بالعقل وأنه العمدة؟ - ثم على فرض أنه لا مدخل للعقل في إثبات جواز الرؤية، إلا أنه بقي شرط في الاستدلال بالدليل النقلي، وهو عدم وجود المعارض العقلي، كيف وهو قائم - على زعمهم - أليس هذا هو التناقض؟!.ومن ذلك أيضًا ما ذكره الرازي في المقابلة بين أدلة أصحابه الأشاعرة وبين أدلة المعتزلة في مسألة التحسين والتقبيح العقليين ثم قال بعدها: "واعلم أن هذه المذاهب لما تلخصت على هذا الوجه، وظهر ما في كل واحد منها

من المدائح والقبائح، فعند هذا قال أصحاب الحيرة والدهشة: إن هذه الدلائل ما بلغت في الوضوح والقوة إلى حيث تزيل الشك وتقطع العذر وتملأ بقوتها ونورها العقل، بل كل واحد منها يتوجه فيه نوع غموض، واللائق الرحيم الكريم أن يعذر المخطئ في أمثال هذه المضائق وعند هذا أتضرع وأقول: إلهي حجتي: حاجتي، وعدتي: فاقتي، ووسيلتي إليك: نعمتك علي، وشفيعي عندك: إحسانك إلي. إلهي أعلم أنه لا سبيل إليك إلا بفضلك، ولا انقطاع عنك إلا بعدلك، إلهي، لي علم كالسراب وقلب من الخوف خراب، وأنواع من المشكلات بعدد الرمل والتراب، ومع هذا فأرجوا أن أكون من الأحباب فلا تخيب رجائي، يا كريم يا وهاب. إلهي إنك تعلم أن كل ما قلته وكتبته ما أردت به إلا الفوز بالحق والصواب والبعد عن الجهل والارتياب، فإن أصبت فاقبله مني بفضلك، وإن أخطأت فتجاوز عني برحمتك وطولك يا ذا الجود يا مفيض الوجود".

المطلب الثامن عشر: انقطاع صلة الأشاعرة بأبي الحسن الأشعري في أكثر المسائل.

من ذلك:-إن أبا الحسن نفسه قد تكلم في دليل المتكلمين لإثبات وجود الله، وبين أنه لا يسوغ الاستدلال به، وأن الواجب الاستدلال بدليل الآيات فقال: "ما يستدل به من أخباره عليه السلام على ذلك أوضح دلالة من دلالة الأعراض التي اعتمد على الاستدلال بها الفلاسفة ومن اتبعهم من القدرية وأهل البدع المنحرفين عن الرسل عليهم السلام" ثم أخذ يبين صعوبة هذا المسلك وما يرد عليه من إشكالات في المقدمات الطوية الخفية، ثم بين سبب اعتماد الفلاسفة على هذه الطريقة فقال: "وإنما صار من أثبت حدث العالم والمحدث له من الفلاسفة إلى الاستدلال بالأعراض والجواهر لدفعهم الرسل وإنكارهم لجواز مجيئهم" وأما المؤمنون

بالرسل فإنهم قد تلقوا عنهم أقرب الطرق وأسهلها لمعرفة الله وأبعدها عن الشبه، ثم بين الحكم بأنه يحرم اتباع طريقة هؤلاء فقال: "وإذا كان العلم قد حصل لنا بجواز مجيئهم في العقول، وغلط من دفع ذلك، وبأن صدقهم بالآيات التي ظهرت عليهم، لم يسع لمن عرف من ذلك ما عرفه أن يعدل عن طريقهم إلى طرق من دفعهم وأحال مجيئهم".

ومن مخالفة الأشعرية كذلك لأبي الحسن الأشعري المنهجية: اعتمادهم على المقاييس العقلية التي هي في الحقيقة في أكثرها شبهات، ومنعهم الاستدلال بالدليل النقلي مطلقًا في بعض المسائل، وفي بعضها إلا بعد العلم بعدم المعارض العقلي - فهذا يخالف ما عليه منهج الأشعري الذي نص على وجوب اتباع الطريقة الشرعية، وقوى اختياره هذا بحجج منها:١ - قال: "إن الله أغناهم عن التطلع إلى غيرها من البراهين، ودلل على ذلك بقوله: الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِينًا [المائدة: ٣] وليس يجوز أن يخبر الله ﷻ عن إكمال الدين مع الحاجة إلى غير ما أكمل لهم الدين به" اهـ.٢ - إن الله ﷻ قد ذم المشركين في تقليدهم لمن يعظمونه، وأمر بطاعة رسوله - ﷺ - وتكفل بحفظ هذا الدين إلى آخر الزمان، ليقوم حجة على الناس لأنه قد ختم الرسالة بمحمد ﷺ ثم بين الرسول ﷺ للناس في حجة الوداع أنهم لن يضلوا ما تمسكوا بكتاب الله وسنة رسول الله ﷺ، فهذا يدل على كفاية الطريقة الشرعية وغناها عما سواها.٣ - ثم بين الأشعري سلامة الأدلة الشرعية من الطعن والقدح، بدليل عدم طعن المشركين فيها - فلو كان فيها شيء من الخلل والتشبيه ونحو ذلك لسارع المشركون إلى بيانه فقال. "ولم يدع ﷺ لسائر من دعاه على توحيد الله حاجة إلى غيره ولا لزائغ طعنًا عليه".

ولذلك فقد سلك أبو الحسن الأشعري لإثبات الصفات طريقة شرعية بالكتاب

والسنة في كتابه (الإبانة).فمن ذلك قوله: "... وأن الله استوى على العرش على الوجه الذي قاله وبالمعنى الذي أراده، وأن له سبحانه وجهًا بلا كيف كما قال: وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ [الرحمن: ٢٧]، وأن له سبحانه يدين بلا كيف كما قال سبحانه: خَلَقْتُ بِيَدَيَّ [ص: ٧٥] وكما قال: بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ [المائدة: ٦٤] وأن له سبحانه عينين بلا كيف، كما قال سبحانه: تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا [القمر: ١٤]... " إلخ. وأما في المسائل فمخالفاتهم له أيضًا كثيرة منها: أن أبا الحسن الأشعري قد أثبت صفات نفاها المتأخرون من الأشعرية فمن ذلك: الاستواء، والوجه، واليدين، والعينين، والأصابع، والنزول، والمجيء، والقرب.وقال في رسالته إلى أهل الثغر في الإجماع العاشر مما أجمع عليه أهل السنة: "وأجمعوا على وصف الله تعالى بجميع ما وصف به نفسه ووصفه به نبيه من غير اعتراض فيه ولا تكيف له، وأن الإيمان به واجب وترك التكييف له لازم".

المطلب التاسع عشر: بيان مخالفة متأخّري الأشاعرة للأشعري ولكبار أصحابه.

لا بد أن يعلم أيضًا أن ابن كلاب، والأشعري، وكبار أصحابه كأبي الحسن الطبري، وأبي عبدالله بن مجاهد الباهلي، ثم من بعدهم كأبي بكر الباقلاني وأبي إسحاق الإسفرائيني، لم يختلف قولهم في إثبات الصفات الخبرية لله تعالى التي في القرآن كالوجه، واليدين، والعينين، والاستواء، ونحوها، وإبطال قول من نفاها وتأولها، ولم ينقل عنهم غير ذلك، وليس لهم فيها قولان، وهذه كتبهم موجودة، ليس فيها حرف من تأويلها أو ذكر قولين، ومن قال غير ذلك فقد وهم، وإنما أدخل هذا في مذهبه متأخرو الأشاعرة كأبي المعالي الجويني والرازي وأبي حامد ونحوهم. قال أبو العباس أحمد بن ثابت الطرقي الحافظ صاحب كتاب (اللوامع في الجمع بين الصحاح والجوامع) في بيان مسألة الاستواء من تأليفه: "ورأيت هؤلاء الجهمية -

يشير إلى متأخري الأشاعرة -، ينتمون - في نفي العرش، وتعطيل الاستواء - إلى أبي الحسن الأشعري، وما هذا بأول باطل ادعوه، وكذب تعاطوه، فقد قرأت في كتابه الموسوم بـ (الإبانة عن أصول الديانة) أدلة من جملة ما ذكر على إثبات الاستواء، وقال في جملة ذلك: "ومن دعاء أهل الإسلام جميعًا إذا رغبوا إلى الله تعالى في الأمر النازل بهم، يقولون جميعًا: يا ساكن العرش"، ثم قال: "ومن حلفهم جميعًا قولهم: لا والذي احتجب بسبع سماوات" اهـ........

وقد درس الشيخ أبو زهرة منهج أبي الحسن الأشعري ولخصه في النقاط التالية:

١ - أنه يرى الأخذ بكل ما جاء به الكتاب والسنة في مسائل الاعتقاد، ويحتج بكل وسائل الإقناع والإفحام في تأييد ذلك.

٢ - أنه يأخذ بظواهر النصوص في الآيات الموهمة للتشبيه من غير أن يقع في التشبيه، فهو يعتقد أن لله وجهًا لا كوجه العبيد، وأن لله يدًا لا تشبه أيدي المخلوقات.

٣ - أنه يرى الاحتجاج بحديث الآحاد في العقائد، وهو دليل لإثباتها، وقد أعلن اعتقاد أشياء تثبت بأحاديث الآحاد. ٤ - أنه في آرائه كان يجانب أهل الأهواء جميعًا والمعتزلة، ويجتهد في أن لا يقع فيما وقع فيه كثير من المنحرفين.

المطلب العشرون: متابعة الأشاعرة لمنهج المعتزلة إما صراحة وإما لزومًا وهذا يتضح في خمس مسائل هي:

المسألة الأولى: دليل إثبات وجود الله.

أصل هذا الدليل قد أخذه الأشاعرة عن المعتزلة - ويمكن إثبات هذه الدعوى بدليلين:-

الأول: الرجوع إلى كتب المعتزلة.

الثاني: شهادة الأشاعرة أنفسهم.

أما الدليل الأول: فإنه بالرجوع إلى كتب المعتزلة، وجد أنهم قد ذكروا طريقة في إثبات وجود الله هي الطريقة نفسها التي سلكها الأشاعرة ومعلوم أن المعتزلة قد سبقوا الأشاعرة في الظهور. وخطوات الاستدلال عند المعتزلة هي:١ - إثبات حدوث الأجسام - وهي مستندة على طريقة الأعراض، والأجسام معلومة الوجود بالضرورة.٢ - إثبات وجود الأعراض التي هي الأكوان من الاجتماع والافتراق والحركة والسكون.٣ - إثبات حدوث الأعراض.٤ - إثبات أن الأجسام لا تخلوا عن الأعراض.٥ - إثبات أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث.٦ - إثبات امتناع تسلسل الحوادث وبه يتم الاستدلال على حدوث الأجسام.٧ - إثبات أن القديم لا يجوز عليه العدم.

فهذه هي مراحل إثبات وجود الله عند المعتزلة - وهي المراحل عينها التي سلكها الأشاعرة كما تقدم النقل عنهم.

وأما الدليل الثاني فيكفي شهادة اثنين منهم وهما:

١ - الشاهد الأول: أبو الحسن الأشعري نفسه

٢ - الشاهد الثاني: أبو جعفر السمناني

المسألة الثانية: في خلق الأسماء الحسنى.

وهذه قد مضت المناقشة فيها، فإن الأشاعرة بالغوا في إظهار مخالفتهم للمعتزلة القائلين بخلق الأسماء، وأظهروا موافقتهم للسلف في أن الأسماء غير مخلوقة - ولما حققت المسألة معهم بأن الأسماء من الكلام، والكلام عندهم مخلوق، فيلزم أن تكون الأسماء مخلوقة قالوا: لا إشكال في أن التسميات مخلوقة، فإن الأسماء تطلق ويراد بها التسميات، أما الاسم فهو المسمى نفسه وهو غير مخلوق، ثم إنه لما حقق معهم أكثر في المسألة وأن هذا الجواب قد لا يستقيم إذ بعض الأسماء دالة على

صفات المعاني، وبعضها على صفات الأفعال - فتكون مخلوقة - وبعضها على الذات قالوا: إذًا بعض الأسماء هي لا عين المسمى ولا هي غيره، وبعضها هي غير المسمى يقينًا وبعضها هي المسمى نفسه! فالأولى هي الدالة على صفات المعاني - والثانية دالة على الأفعال فتكون مخلوقة إذ هي غيره - والثالثة هي الدالة على الذات.

وبالجملة فإن موافقة الأشاعرة للمعتزلة هنا ظاهرة وإن بالغوا في إظهار المخالفة، وقد تقدم هذا البحث مستوفى.

المسألة الثالثة: في صفات الأفعال وبعض صفات الذات:

وهذه قد وافق فيها الأشاعرة المعتزلة موافقة صريحة، مثل صفات: الاستواء، والغضب، والفرح، والنزول، والمجيء، ومثل صفات اليدين، والوجه، والقدم والعلو، والعينين.

والغريب أنهم اتبعوا طريقة المعتزلة نفسها لنفيها، وهي طريقة التنزيه المبنية على شبهة حلول الحوادث والجسمية والتركيب.

مع التنبيه هنا على أن المتقدمين من فضلاء الأشاعرة قد أثبتوا أكثر هذه الصفات كالباقلاني والبيهقي وغيرهما.

وقد تقدم كذلك إنكار بعضهم لبعض صفات المعاني، وهما صفتا السمع والبصر وهذا يدل على أن المذهب الأشعري قد تغير كثيرًا وازداد انحرافًا وخطى خطوات واسعة للاقتراب من المعتزلة خاصة بعد الجويني وعند الغزالي والرازي على وجه الخصوص.

المسألة الرابعة: اتفاقهم مع المعتزلة على خلق القرآن. وهذا الموضوع أفردته بمسألة مستقلة لشدة خطورته، فإن الأئمة الأعلام مجمعون على تكفير من قال بخلق

القرآن. والأشاعرة قد أظهروا مخالفة المعتزلة في الكلام فقالوا: إن كلام الله غير مخلوق، ولما كان هذا يتعارض مع مسألة نفي حلول الحوادث قالوا: مرادنا بقولنا الكلام غير مخلوق: الكلام النفسي، أما الألفاظ فهي مخلوقة، وهذا يشمل القرآن!! من عبارتهم: "ومذهب أهل السنة أن القرآن بمعنى الكلام النفسي ليس مخلوق، وأما القرآن بمعنى اللفظ الذي نقرؤه فهو مخلوق، لكن يمتنع أن يقال: القرآن مخلوق ويراد به اللفظ الذي نقرؤه إلا في مقام التعليم، لأنه ربما أوهم أن القرآن بمعنى كلامه تعالى مخلوق، ولذلك امتنعت الأئمة من القول بخلق القرآن. " اهـ.

فهذه هي الموافقة الصريحة للمعتزلة في هذه المسألة. وهكذا حاول علماء الأشاعرة إنهاء هذه المشكلة الكبيرة بهذا التقسيم المبتدع الخارق للإجماع، ثم إنه عجب أن يكون سبب امتناع الأئمة من التصريح بخلق القرآن هو إيهام القول بخلق الكلام النفسي! فإذا كان هذا هو التعليل الصحيح فلماذا سفكت دماء عدد من العلماء؟ - ولماذ تخفى بعضهم؟ ولماذا أصر إمام أهل السنة والجماعة الإمام المبجل أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني رَحِمَهُ ٱللَّهُ على القول بأن القرآن كلام الله بل أصر على كلمة "غير مخلوق" وأنكر على من لم ير زيادة هذه الكلمة؟ أَبَعْدَ هذا كله يقال إن الأئمة الأعلام سكتوا عن بيان مسألة قام المقتضي لبيانها، حتى تفلسف هؤلاء الأشاعرة فقالوا يجوز بيان ذلك في مقام التعليم؟ مع أن المقام زمن الأئمة قد جمع بين أمور: مقام التعليم، ومقام حفظ الأنفس، ومقام وحدة المسلمين!

المطلب الثاني والعشرون: نصوص العلماء في مخالفة الكلابية والأشاعرية لأهل السنة ولطريق السلف.

إمام أهل السنة أحمد بن حنبل "٢٤١هـ":

قال المروذي: "قلت لأبي عبدالله: إن الكرابيسي يقول: من لم يقل لفظه بالقرآن

مخلوق فهو كافر. فقال: بل هو الكافر.

وقال: ثار بشر المريسي وخلفه حسين الكرابيسي.

وقال لي: هذا قد تجهم وأظهر الجهمية، ينبغي أن يحذر عنه وعن كل من اتبعه.

وقال الخلال أخبرنا المروذي: أن أبا عبدالله ذكر حارثًا المحاسبي فقال: حارث أصل البلية - يعني حوادث كلام جهم -، ما الآفة إلا حارث، عامة من صحبه انتهك إلا ابن العلاف فإنه مات مستورًا. حذروا عن حارث أشد التحذير. قلت: إن قومًا يختلفون إليه؟ قال: نتقدم إليهم لعلهم لا يعرفون بدعته، فإن قبلوا وإلا هجروا. ليس للحارث توبة، يشهد عليه ويجحد، وإنما التوبة لمن اعترف" اهـ.

وقال علي بن أبي خالد: "قلت لأحمد: إن هذا الشيخ - لشيخ حضر معنا - هو جاري، وقد نهيته عن رجل، ويحب أن يسمع قولك فيه: حرث القصير - يعني حاريًا المحاسبي -، كنت رأيتني معه منذ سنين كثيرة، فقلت لي: لا تجالسه، ولا تكلمه، فلم أكلمه حتى الساعة. وهذا الشيخ يجالسه، فما تقول فيه؟

فرأيت أحمد قد احمر لونه، وانتفخت أوداجه وعيناه، وما رأيته هكذا قط، ثم جعل ينتفض ويقول: ذاك فعل الله به وفعل، ليس يعرف ذاك إلا من خبره وعرفه، أوّيه، أوّيه، أوّيه. ذاك لا يعرفه إلا من قد خبره وعرفه. ذاك جالسه المغازلي ويعقوب وفلان فأخرجهم إلى رأي جهم. هلكوا بسببه.

فقال له الشيخ: يا أبا عبدالله، يروي الحديث ساكنًا خاشعًا، من قصته ومن قصته؟ فغضب أبو عبدالله وجعل يقول: لا يغرّك خشوعه ولينه، ويقول: لا تغتر بتنكيس رأسه، فإنه رجل سوء، ذاك لا يعرفه إلا من قد خبره. لا تكلمه ولا كرامة له. كل من حدث بأحاديث رسول الله ﷺ وكان مبتدعًا تجلس إليه؟! لا ولا كرامة، ولا نعمى عين. وجعل يقول: ذاك! ذاك! " اهـ.

وقال أبو الحارث أحمد بن محمد: "سمعت أبا عبدالله يقول: من أحب الكلام لم يخرج من قلبه. قال: وسمعته وسئل عن قول الحسين الكرابيسي. فقيل له: إنه يقول: لفظي بالقرآن مخلوق. فقال: هذا قول جهم، قال الله ﷻ: وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللهِ [التوبة: ٦]، فممن يسمع كلام الله؟ أهلكهم الله" اهـ. وقال إبراهيم بن سعيد الجوهري للإمام أحمد: "يا أبا عبدالله، إن الكرابيسي وابن الثلجي قد تكلما. فقال أحمد: فيم؟ قلت: في اللفظ. فقال أحمد: اللفظ بالقرآن غير مخلوق، ومن قال: لفظي بالقرآن مخلوق فهو جهمي" اهـ. وقال حنبل: "سمعت أبي يسأل أبا عبدالله عن كلام الكرابيسي وما أحدث؟ فقال أبو عبدالله لأبي: هذا كلام الجهمية، صاحب هذه المقالة يدعو إلى كلام جهم، إذا قال: إن لفظه بالقرآن مخلوق، فأي شيء بقي؟ " اهـ. وقال ابن أبي يعلى: أنبأنا أبو الحسين بن المهتدي بالله عن أبي الحسين بن أخي ميمي قال: أخبرنا علي بن محمد الموصلي حدثنا موسى بن محمد الغساني حدثنا شاهين بن السميذع قال: سمعت أبا عبدالله بن حنبل يقوله: "الحسين الكرابيسي عندنا كافر" اهـ. وقال أبو جعفر محمد بن الحسن بن هارون بن بدينا: "سألت أبا عبدالله أحمد بن حنبل رضي الله عنه فقلت له: يا أبا عبدالله، أنا رجل من أهل الموصل والغالب على أهل بلدنا الجهمية، ومنهم أهل سنة، نفر يسير يحبونك، وقد وقعت مسألة الكرابيسي ففتنهم قول الكرابيسي: "لفظي بالقرآن، مخلوق". فقال لي أبو عبدالله: إياك، وإياك وهذا الكرابيسي، لا تكلمه ولا تكلم من يكلمه - أربع مرار أو خمسًا -، فقلت: يا أبا عبدالله، فهذا القول عندك، وما شاعت منه، يرجع إلى قول جهم؟ قال: هذا كله من قول جهم" اهـ. وقال عبدالله: "قلت لأبي: إن الكرابيسي يقول: لفظي بالقرآن مخلوق. فقال: هذا كلام سوء رديء، هذا كلام الجهمية، كذب الكرابيسي هتكه الله، الخبيث. وقال: قد خلف

هذا بشر المريسي" اهـ.

الحافظ أبو حاتم الرازي محمد بن إدريس بن المنذر الحنظلي "٢٧٧هـ":

قال: "مذهبنا واختيارنا اتباع رسول الله ﷺ وأصحابه والتابعين ومن بعدهم بإحسان، وترك النظر في موضع بدعهم، والتمسك بمذهب أهل الأثر مثل أبي عبدالله أحمد بن حنبل، وإسحاق بن إبراهيم، وابي عبيدالقاسم بن سلام، والشافعي. ولزوم الكتاب والسنة، والذب عن الأئمة المتبعة لآثار السلف، واختيار ما اختاره أهل السنة من الأئمة في الأمصار مثل: مالك بن أنس في المدينة، والأوزاعي بالشام، والليث بن سعد بمصر، وسفيان الثوري، وحماد بن زياد بالعراق من الحوادث مما لا يوجد فيه رواية عن النبي ﷺ والصحابة والتابعين.

وترك رأي الملبسين المموهين المزخرفين الممخرقين الكذابين، وترك النظر في كتب الكرابيسي، ومجانبة من يناضل عنه من أصحابه وشاجر فيه مثل داود الأصبهاني وأشكاله ومتبعيه. والقرآن كلام الله وعلمه وأسماؤه وصفاته وأمره ونهيه، ليس بمخلوق بجهة من الجهات. ومن زعم أنه مخلوق مجعول فهو كافر بالله كفرًا ينقل عن الملة، ومن شك في كفره ممن يفهم ولا يجهل فهو كافر. والواقفة واللفظية جهمية، جهمهم أبو عبدالله أحمد بن حنبل " اهـ. وقال أيضًا: "من كلام جهم بن صفوان، وحسين الكرابيسي داود بن علي: أن لفظهم بالقرآن مخلوق، وأن القرآن المنزل على نبينا ﷺ مما جاء به جبريل الأمين حكاية القرآن، فجهمهم أبو عبدالله أحمد بن محمد بن حنبل، وتابعه على تجهيمهم علماء الأمصار طرًّا أجمعون، لا خلاف بين أهل الأثر في ذلك" اهـ.

وهذا يؤكد ما ذكره ابن عبدالبر من أن الكرابيسي موافق لابن كلاب وداود الأصبهاني في القول بالحكاية.

جماعة من السلف لا يحصون كثرة:

قال قوام السنة أبو القاسم التيمي الأصبهاني: "وأول من قال باللفظ، وقال: "ألفاظنا بالقرآن مخلوقة": حسين الكرابيسي. فبدعه أحمد بن حنبل، ووافقه على تبديعه علماء الأمصار: إسحاق بن راهويه، وأبو مصعب، ومحمد بن سليمان لوين، وأبو عبيدالقاسم بن سلام، ومصعب بن عبدالله الزبيري، وهارون بن موسى الفروي، وأبو موسى محمد بن المثنى، وداود بن رشيد، والحارث ابن مسكين المصري، وأحمد بن صالح المصري، ومحمد بن يحيى بن أبي عمر العدني، ويعقوب وأحمد ابنا إبراهيم الدورقي، وأبو همام الوليد بن شجاع، وعلي بن خشرم، ومحمد بن قدامة المصيصي، ومحمد بن داود بن صبيح المصيصي، وكان من أهل العلم والأدب، ومحمد بن آدم المصيصي، وسعيد بن رحمة، وعقبة بن مكرم، والعباس بن عبدالعظيم، ومحمد بن أسلم الطوسي، وحميد بن زنجويه النسوي، ومحمد بن سهل بن عسكر البخاري، وأحمد بن منيع، وهارون بن عبدالله الحمال، وابنه موسى بن هارون، ومحمد بن يحيى الذهلي النيسابوري، ومحمد ابن أحمد بن حفص أبو عبدالله البخاري فقيه أهل خراسان، وأبو بكر الأثرم، وأبو بكر المروذي، صاحبا أحمد بن حنبل، وأبو زرعة، وأبو حاتم، والحسن بن محمد الزعفراني، وحرب بن إسماعيل السيرجاني، ومحمد بن إسحاق بن خزيمة. ومن أهل أصبهان: أبو مسعود الرازي، ومحمد بن عيسى الطرسوسي، وأحمد بن مهدي، وإسماعيل بن أسيد، ومحمد بن العباس بن خالد، ومحمد بن عباس بن أيوب الأخرم، ومحمد بن يحيى بن منده، جد أبي عبدالله، وأبو أحمد العسال، وأبو علي أحمد بن عثمان الأبهري، وأبو عبدالله محمد بن إسحاق بن منده، فمذهبهم ومذهب أهل السنة جميعًا أن القرآن كلام الله آية آية، وكلمة كلمة، وحرفًا حرفًا في جميع أحواله، حيث قرئ وكتب

وسمع" اهـ.

الإمام أبو العباس أحمد بن عمرو ابن سريج البغدادي الشافعي "٣٠٣هـ":قال: "لا نقول بتأويل المعتزلة، والأشعرية، والجهمية، والملحدة، والمجسمة، والمشبهة، والكرامية، والمكيفة، بل نقبلها بلا تأويل، ونؤمن بها بلا تمثيل، ونقول: الآية والخبر صحيحان والإيمان بهما واجب، والقول بهم سنة، وابتغاء تأويلها بدعة" اهـ.

إمام الأئمة محمد بن إسحاق بن خزيمة "٣١١هـ":قال أبو سعيد عبدالرحمن بن أحمد المقرئ: "سمعت ابن خزيمة يقول: القرآن كلام الله ووحيه وتنزيله غير مخلوق، ومن قال: شيء منه مخلوق، أو يقول: إن القرآن محدث؛ فهو جهمي، ومن نظر في كتبي بان له أن الكلابية لعنهم الله كذبة فيما يحكون عني بما هو خلاف أصلي وديانتي، قد عرف أهل الشرق والغرب أنه لم يصنف أحد في التوحيد والقدر وأصول العلم مثل تصنيفي... ".

وقال الذهبي في السير: "قال الحاكم: سمعت أبا بكر أحمد ابن غسحاق يقول:... فقال له - أي: لابن خزيمة - أبو علي الثقفي: ما الذي أنكرت أيها الأستاذ من مذاهبنا حتى نرجع عنه؟ قال: ميلكم إلى مذهب الكلابية، فقد كان أحمد بن حنبل من أشد الناس على عبدالله بن سعيد بن كلاب وعلى أصحابه مثل الحارث وغيره" اهـ.

الإمام الحافظ شيخ الإسلام محمد بن إسحاق السراج محدث خراسان "٣١٣هـ":قال الذهبي في ترجمته: "قال الحاكم: وسمعت أبا سعيد بن أبي بكر يقول: لما وقع من أمر الكلابية ما وقع بنيسابور، كان أبو العباس السراج يمتحن أولاد الناس، فلا يحدث أولاد الكلابية، فأقامني في المجلس مرة فقال: قل أنا أبرأ إلى الله تعالى من الكلابية، فقلت: إن قلت هذا لا يطعمني أبي الخبز، فضحك وقال:

دعوا هذا" اهـ.

العلامة الحافظ أبو حامد أحمد بن محمد بن شارك الهروي الشافعي المفسر مفتي هراة وشيخها "٣٥٥هـ":قال شيخ الإسلام أبو إسماعيل الهروي الأنصاري: سمعت الثقة وهو لي عن أبي حامد أحمد بن حمدان إجازة: "أن جده أبا حامد الشاركي في علته التي توفي فيها دخل عليه أبو عبدالله الفياضي وعنده أبو سعد الزاهد، فلما دخل، قام إليه الناس يعظمونه، ولم ينظر إليه أبو سعد، فقال أبو حامد: أسندوني، فأسندوه، فرفع صوته وكان منه من الشدة على الكلابية بشأن".

محمد بن أحمد بن إسحاق بن خواز منداد المصري المالكي "توفي في أواخر المائة الرابعة":

روى ابن عبدالبر بسنده قال: "حدثنا إسماعيل بن عبدالرحمن، ثنا إبراهيم بن بكر قال: سمعت أبا عبدالله محمد بن أحمد بن إسحاق ابن خواز منداد المصري المالكي... وقال في كتاب (الشهادات) في تأويل قول مالك: "لا تجوز شهادة أهل البدع وأهل الأهواء" قال: "أهل الأهواء عند مالك وسائر أصحابنا هم أهل الكلام، فكل متكلم فهو من أهل الأهواء والبدع أشعريا كان أو غير أشعري، ولا تقبل له شهادة في الإسلام، ويهجر ويؤدب على بدعته، فإن تمادى عليها استتيب منها" اهـ. قال أبو عمر مقرا له: "ليس في الاعتقاد كله في صفات الله وأسمائه إلا ما جاء منصوصًا في كتاب الله، أو صح عن رسول الله ﷺ، أو أجمعت عليه الأمة، وما جاء من أخبار الآحاد في ذلك كله أو نحوه يسلم له ولا يناظر فيه" اهـ.

إبراهيم بن أحمد بن عمر أبو إسحاق بن شاقلا الحنبلي "٣٦٩هـ":

له مناظرة مع أبي سليمان الدمشقي في مسائل الصفات تبين أن ابن كلاب لم يكن على طريقة الإمام أحمد ولا على منهج السلف.

قال ابن شاقلا: "فقال لي جوابًا عن حديث أنس: "إن القلوب بين أصبعين من أصابع الله يقلبها": إنما هما نعمتان.

فقلت له: هذا الخبر يقول: "إن الأصبعين نعمتان؟ " - أي: هل قال الخبر: إن الأصبعين نعمتان؟ استنكارًا لتأويله - واليدين صفة للذات -. ولم يتقدمك بهذا أحد إلا عبدالله بن كلاب القطان الذي انتحلت مذهبه، ولا عبرة في التسليم للأصابع والتأويل لها على ما ذكرت: إن القلوب بين نعمتين من نعم الله ﷻ... ".

إلى أن قال: "ثم قلت له: أنت مذهبك أن كلام الله ﷻ ليس بأمر ولا نهي، ولا متشابه ولا ناسخ ولا منسوخ، ولا كلامه مسموع، لأن عندك الله ﷻ لا يتكلم بصوت، وأن موسى لم يسمع كلام الله ﷻ بسمعه، وإنما خلق الله ﷻ في موسى فهمًا فهم به. فلما رأى ما عليه في هذا من الشناعة قال: فلعلي أخالف ابن الكلاب القطان في هذه المسألة من سائر مذهبه" اهـ.

أبو عبيدالله عبيدالله بن محمد العكبري الحنبلي ابن بطة "٣٨٤هـ":قال في ختام كتابه (الإبانة الصغرى) بعد أن ذكر أسماء رؤوس أهل البدع من الجهمية والمعتزلة والقدرية وغيرهم: "ومن خبثائهم، ومن يظهر في كلامه الذب عن السنة، والنصرة لها، وقوله أخبث القول: ابن كلاب، وحسين النجار، وأبو بكر الأصم، وابن علية"اهـ.

الإمام الحافظ أبو عبدالله محمد بن إسحاق بن منده "٣٩٥هـ":قال أحمد بن محمد بن الطاهر المعافري أبو العباس: سمعت أبا عبدالله محمد بن منده الحافظ بأصبهان رَحِمَهُ اللَّهُ يقول: "ليتق الله امرؤ وليعتبر عن تقدم ممن كان القول باللفظ مذهبه ومقالته، كيف خرج من الدنيا مهجورًا مذمومًا مطرودًا من المجالس والبلدان لاعتقاده القبيح؟! وقوله الشنيع المخالف لدين الله مثل: الكرابيسي، والشواط، وابن

كلاب، وابن الأشعري، وأمثالهم ممن كان الجدال والكلام طريقه في دين الله ﷻ".اهـ.

العلامة أبو حامد بن أبي طاهر الإسفرائيني شيخ الشافعية ببغداد (٤٠٦هـ):

قال الشيخ أبو الحسن محمد بن عبدالملك الكرجي الشافعي في كتابه الذي سماه (الفصول في الأصول عن الأئمة الفحول):

"وكان الشيخ أبو حامد الإسفرائيني شديد الإنكار على الباقلاني وأصحاب الكلام... ".

وقال: "ولم يزل الأئمة الشافعية يأنفون ويستنكفون أن ينسبوا إلى الأشعري، ويتبرؤن مما بنى الأشعري مذهبه عليه، وينهون أصحابهم وأحبابهم عن الحوم حواليه على ما سمعت عدة من المشايخ والأئمة - منهم الحافظ: المؤتمن بن أحمد بن علي الساجي - يقولون: سمعنا جماعة من المشايخ الثقات قالوا: كان الشيخ أبو حامد أحمد بن أبي طاهر الإسفرائيني إمام الأئمة الذي طبق الأرض علمًا وأصحابًا إذا سعى إلى الجمعة من قطعية الكرج إلى جامع المنصور يدخل الرباط المعروف بالزوزي المحاذي للجامع، ويقبل على من حضر ويقول: اشهدوا عليّ بأن القرآن كلام الله غير مخلوق، كما قاله الإمام ابن حنبل، لا كما يقوله الباقلاني.

وتكرر ذلك منه جمعات، فقيل له في ذلك، فقال: حتى ينتشر في الناس وفي أهل الصلاح ويشيع الخبر في أهل البلاد أني بريء مما هم عليه - يعني الأشعرية -، بريء من مذهب أبي بكر بن الباقلاني، فإن جماعة من المتفقهة الغرباء يدخلون على الباقلاني خفية ويقرؤون عليه فيفتنون بمذهبه، فإذا رجعوا إلى بلادهم أظهروا بدعتهم لا محالة، فيظن ظان أنهم مني تعلموه قبله، وأنا ما قلته، وأنا بريء من مذهب الباقلاني وعقيدته".قال: "ومعروف شدة الشيخ أبي حامد على أهل الكلام، حتى ميز

أصول فقه الشافعي من أصول الأشعري، وعلقه عنه أبو بكر الزاذاقان. وهو عندي، وبه اقتدى الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في كتابيه (اللمع) و (التبصرة)، حتى لو وافق قول الأشعري وجهًا لأصحابنا ميزه وقال: هو قول بعض أصحابنا، وبه قالت الأشعرية، ولم يعدهم من أصحاب الشافعي، استنكفوا منهم ومن مذهبهم في أصول الفقه، فضلًا عن أصول الدين" اهـ.

شيخ الشافعية قاضي نيسابور الإمام أبو عمر محمد بن الحسين ابن الهيثم البسطامي الشافعي الواعظ "٤٠٨هـ":قال شيخ الإسلام أبو إسماعيل الهروي الأنصاري: "سمعت الحاكم عدنان بن عبدة النميري يقول: سمعت أبا عمر البسطامي يقول: كان أبو الحسن الأشعري أولًا ينتحل الاعتزال، ثم رجع فتكلم عليهم، وإنما مذهبه التعطيل، إلا أنه رجع من التصريح إلى التمويه" اهـ.

الإمام المحدث الزاهد أبو سعد أحمد بن محمد بن الخليل الأنصاري الهروي الماليني "٤١٢هـ":قال شيخ الإسلام أبو إسماعيل الهروي الأنصاري: "سمعت الشيخ أحمد بن أبي نصر الماليني يقول: دخلت جامع عمرو بن العاص رضي الله عنه بمصر في نفر من أصحابي، فلما جلسنا، جاء شيخ فقال: أنتم أهل خراسان أهل سنة، وهذا هو موضع الأشعرية، فقوموا" اهـ.

الشيخ الإمام الحافظ أبو نصر عبيدالله بن سعيد السجزي "٤٤٤هـ":قال: "وينبغي أن يتأمل قول الكلابية والأشعرية في الصفات، ليعلم أنهم غير مثبتين إلهًا في الحقيقة، وأنهم يتخيرون من النصوص ما أرادوه، ويتركون سائرها ويخالفونه" اهـ. وقال أيضًا: "قد صنف غير واحد من المتكلمين من المعتزلة والكرامية في فضائح الأشعرية والكلابية، كما صنف هؤلاء في فضائح الآخرين. ولكل مخالف للسنة وطريقة أهل الأثر ما يفتضح به عند التأمل. وأهل الأثر لا فضيحة عليهم عند محل"

اهـ. وقال: "ثم يلي أهل السنة بعد هؤلاء - أي: المعتزلة - بقوم يدعون أنهم من أهل الاتباع. وضررهم أكثر من ضرر المعتزلة وغيرهم، وهم: أبو محمد بن كلاب، وأبو العباس القلانسي، وأبو الحسن الأشعرية... " إلى قوله: "وكلهم أئمة ضلال يدعون الناس إلى مخالفة السنة وترك الحديث" اهـ.

أبو محمد بن علي ابن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري "٤٥٦هـ":ذكر ابن حزم قول الأشعري في أحد قوليه، والذي تابعه عليه الباقلاني وجمهور أصحابه - "أن علم الله هو غير الله وخلاف الله، وأنه مع ذلك غير مخلوق لم يزل"-، ثم قال: "إنها دعوى ساقطة، بلا دليل أصلًا، وما قال بهذا أحد قط من أهل الإسلام قبل هذه الفرقة المحدثة بعد الثلاث مائة عام - أي: الأشاعرة -، فهو خروج عن الإسلام وترك للإجماع المتيقن" اهـ.

وقال أيضًا: "قال أبو محمد: غلاة المرجئة طائفتان:

إحداهما: الطائفة القائلة بأن "الإيمان قول باللسان، وإن اعتقد الكفر بقلبه فهو مؤمن عند الله ﷻ"، ولي له ﷻ من أهل الجنة، وهذا قول محمد ابن كرام السجستاني وأصحابه وهو بخراسان وبيت المقدس.

والثانية: بـ "أن الطائفة القائلة أن الإيمان عقد بالقلب، وإن أعلن الكفر بلسانه بلا تقية، وعبد الأوثان، أو لزم اليهودية أو النصرانية في دار الإسلام، وعبد الصليب، وأعلن التثليث في دار الإسلام، ومات على ذلك، فهو مؤمن كامل الإيمان عند الله ﷻ"، ولي لله ﷻ من أهل الجنة، وهذا قول أبي محرز جهم بن صفوان السمرقندي، مول بن راسب كاتب الحارث بن سريج التميمي، أيام قيامه على نصر بن سيار بخراسان، وقول أبي الحسن علي بن إسماعيل بن أبي اليسر الأشعري البصري وأصحابهما. فأما الجهمية فبخراسان، وأما الأشعرية فكانوا ببغداد والبصرة، ثم

قامت له سوق بصقلية والقيروان والأندلس، ثم رق أمرهم والحمد لله رب العالمين" اهـ.

وقد تعقب في كتابه (الفصل في الملل والأهواء والنحل) كثيرًا من أقوال الأشاعرة في أبواب الاعتقاد، وبين مخالفتهم للسنة، وخروجهم عنها.

الإمام العلامة حافظ المغرب أبو عمر يوسف بن عبدالله بن عبدالبر الأندلسي القرطبي المالكي "٤٦٣هـ":قال: "أجمع أهل الفقه والآثار من جميع الأمصار أن أهل الكلام بدع وزيغ ولا يعدون عند الجميع في طبقات الفقهاء، وإنما العلماء أهل الأثر والتفقه فيه ويتفاضلون فيه بالإتقان والميز والفهم" اهـ.

ولا ريب أن الكلابية والأشعرية من أهل الكلام. ومما يؤكد كون ابن عبدالبر يرى دخول الأشاعرة والكلابية في المقصودين بأهل الكلام هنا أنه ساق بعده كلام ابن خويز منداد المالكي في عد الأشاعرة من أهل البدع الذين لا تقبل شهادتهم عند الإمام مالك، مقر له.

شيخ الإسلام الحافظ أبو إسماعيل عبدالله بن محمد الأنصاري الهروي "٤٨١هـ":قال شيخ الإسلام ابن تيمية: ".... كأبي إسماعيل الأنصاري الهروي صاحب كتاب " (ذم الكلام) فإنه من المبالغين في ذم الجهمية لنفيهم الصفات، وله كتاب (تكفير الجهمية)، ويبالغ في ذم الأشعرية مع أنهم من أقرب هذه الطوائف إلى السنة والحديث، وربما كان يعلنهم، وقد قال له بعض الناس بحضرة نظام الملك: أتلعن الأشعرية؟ فقال: ألعن من يقول لي في السماوات إله، ولا في المصحف قرآن، ولا في القبر نبي، وقام من عنده مغضبًا" اهـ.

قلت: وقد نقل أبو إسماعيل الأنصاري الهروي في كتابه " (ذم الكلام وأهله) آثارًا كثيرة في ذم الكلابية والأشعرية، وفي بعضها غلو وشدة.

القاضي أبو الحسين محمد بن الحسين الفراء ابن القاضي أبي يعلى "٥٢٦هـ":قال الذهبي: "وقال السلفي: كان أبو الحسين متعصبًا في مذهبه، وكان كثيرًا ما يتكلم في الأشاعرة ويسمعهم، لا تأخذه في الله لومه لائم" اهـ.

أبو محمد عبدالقادر بن أبي صالح الجيلاني "٥٦١هـ":قال في كتابه (الغنية) في إثبات الصوت والحرف لله تعالى: "وهذه الآيات والأخبار تدل على أن كلام الله ﷻ صوت لا كصوت الآدميين، كما أن علمه وقدرته وبقية صفاته لا تشبه صفات الآدميين، كذلك صوته. وقد نص الإمام أحمد رحمه الله تعالى على إثبات الصوت في رواية جماعة من الأصحاب رضوان الله عليهم أجمعين خلاف ما قالت الأشعرية من أن كلام الله تعالى معنى قائم بنفسه، والله حسيب كل مبتدع ضال مضل... " اهـ.

وقال أيضًا: "فصل: فأصل الثلاث وسبعين فرقة عشرة: أهل السنة، والخوارج، والشيعة، والمعتزلة، والمرجئة، والمشبهة، والجهمية، والضرارية، والنجارية، والكلابية... والجهمية، والنجارية، والضرارية، والكلابية، كل واحدة فرقة واحدة".

أبو محمد عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي "٦٢٠هـ":قال في "لمعة الاعتقاد": "ومن السنة: هجران أهل البدع ومباينتهم، وترك الجدال والخصومات في الدين، وترك النظر في كتب المبتدعة، والإصغاء إلى كلامهم، وكل محدثة في الدين بدعة، وكل متسم بغير الإسلام والسنة مبتدع: كالرافضة، والجهمية، والخوارج، والقدرية، والمرجئة، والمعتزلة، والكرامية، والكلابية، ونظائرهم، فهذه فرق الضلال، وطوائف البدع أعاذنا الله منها" اهـ. وقال في "المناظرة في القرآن": "ولم تزل هذه الأخبار وهذه اللفظة - أي: إثبات الحرف والصوت من كلام الله تعالى - متداولة منقولة بين الناس، لا ينكرها منكر، ولا يختلف فيها أحد، إلى أن جاء الأشعري فأنكرها، وخالف الخلق كلهم، مسلمهم وكافرهم، ولا تأثير لقوله عند

أهل الحق، ولا ترك الحقائق وقول رسول الله ﷺ وإجماع الأمة لقول الأشعري، إلا من سلبه الله التوفيق، وأعمى بصيرته، وأضله عن سواء السبيل" اهـ.

الإمام أبو عبدالله محمد بن المرتضى اليماني المشهور بابن الوزير (٨٤٠هـ):قال: "والسنّي يستقبح تأويل المعتزلة والأشعرية للرحمن الرحيم الحكيم غاية الاستقباح... ولم تزل هذه النصوص مقررة مجللة معتقدة مع تنزيه الله تعالى من نقائصها، مثل تنزيهه من نقائص علم المخلوقين، وإرادتهم في العليم والمريد وغيرهما، حتى فشت البدعة واجتمعت كلمة المعتزلة والأشعرية على تقبيح نسبة الرحمة، والحلم، والمحبة، والخلة لله تعالى" اهـ.

علامة الكويت محمد بن سليمان آل جراح "١٤١٧هـ":سئل عن رأيه في كتب الكلام مثل جوهرة التوحيد - وهو من منظومات معتقد الأشاعرة - فأجاب: "علم الكلام ليس من العقيدة، خارج عن الكتاب والسنة، وهل دخلت الضلالات والفتن إلا من علم الكلام، وهل محنة الإمام أحمد إلا من علم الكلام؟ هذا الدين لا يؤخذ إلا من الكتاب والسنة" اهـ.

قلت: وكلام العلماء في ذم الأشاعرة والكلابية، والرد على ما ابتدعوه من الأصول المخالفة لاعتقاد السلف كثير جدًا، أما الحنابلة فيصعب حصره واستقصاؤه لكثرته، وقد علم ما كان بين الحنابلة والأشاعرة من النفرة والتنازع، ومن تأمل تراجم الحنابلة في طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى، والذيل عليها للحافظ ابن رجب، فضلًا عن غيرها من كتب التواريخ ككتاب (تاريخ الإسلام) للذهبي، والبداية والنهاية لابن كثير، وغيرها كثير، يجد ذما كثيرًا للأشاعرة لما ابتدعوه من الأصول، كما كان من شرف الإسلام ابن الحنبلي عبدالوهاب بن عبدالواحد، والوزير يحيى ابن هبيرة، وتقي الدين عبدالستار بن عبدالحميد المقدسي، وأبي الحسن بن الزاغوني، والقاضي

أبي الحسن بن الفياء الحنبلي، وغيرهم.

وقد قال ابن المبرد في كتابه العظيم ("جمع الجيوش والدساكر على ابن عساكر") بعد أن ذكر الذين ترجم لهم ابن عساكر في كتابه (تبيين كذب المفتري) وانتقد ذكره لبعضهم، قال بعد ذلك: "فصل: ونحن نذكر جماعة ممن ورد عنهم مجانبة الأشاعرة، ومجانبة الأشعري وأصحابه من زمنه وإلى اليوم على طريق الاختصار... ".ثم ذكر ما يزيد على أربعمائة عالم، ثم قال: "فهذه لعمرك الدساكر لا العسكر الملفق الذي قد لفقه ابن عساكر بالصدق والكذب، الذين لا يبلغون خمسين نفسًا ممن قد كذب عليهم، ولو نطوّل تراجم هؤلاء كما أطال في أولئك لكان هذا الكتاب أكثر من عشر مجلدات، ووالله ثم والله ثم والله! لما تركنا أكثر مما ذكرنا، ولو ذهبنا نستقصي ونتتبع كل من جانبهم من يومهم وإلى الآن لزادوا على عشرة آلاف نفس" اهـ.

وقد كان أهل المغرب عامة على منافرة الأشاعرة والمتكلمين، حتى أتى ابن تومرت فنشر الأشعرية، وفرضها على الناس، وقد حصل بخروجه شر كثير. قال المراكشي في "المعجب" في كلامه على ابن تومرت وخروجه على المرابطين: "فخرج قاصدًا مدينة فاس، فلما وصل إليها أظهر ما كان يظهره، وتحدث فيما كان يتحدث فيه من العلم، وكان جل ما يدعو إليه علم الاعتقاد على طريق الأشعرية، وكان أهل المغرب – على ما ذكرنا – ينافرون هذه العلوم ويعادون من ظهرت عليه، شديدًا أمرهم في ذلك".

(باب ذكر مذهب الأشاعرة في كلام الله)

لأن مذهب الأشاعرة هو أكثر المذاهب المبتدعة انتشارا سنذكر مذهبهم المبتدع

في كلام الله بشئ من التفصيل.

فالكلابية والأشعرية -ومن وافقهم كالماتريدية- حين رأوا ما وقع من المعتزلة الجهمية مع أهل السنة من الفتنة، في الصفات عامة، وفي كلام الله تعالى خاصة، رأوا سلوك طريقة وسط -في زعمهم- بين معقول المعتزلة ومنقول أهل السنة، فأرادوا التوفيق بين المذهبين، لا على سبيل موافقة كل من الطائفتين: المعتزلة، وأهل السنة، وإنما على سبيل التوفيق بين صريح المعقول، وصحيح المنقول -كذا زعموا-.

ولكن القوم كانوا أعلم بالكلام والجدل الموروث عن الجهمية وغيرهم، أكثر من علمهم بالمنقول عن الله ﷻ والرسول ﷺ، وأكثر من علمهم بطريقة السلف، فمالوا إلى ما غلب عليهم من معقول الجهمية أكثر من ميلهم إلى طريقة السلف، مع أنهم ردوا على الجهمية، ونقضوا عليهم كثيرا من أصولهم.

قال شيخ الإسلام رحمه الله تعالى: "لكن الأصل العقلي الذي بني عليه ابن كلاب قوله في كلام الله وصفاته هو أصل الجهمية والمعتزلة بعينه".

وقال الحافظ أبو نصر السجزي فيهم: "وحاولوا الرد على المعتزلة من طريق مجرد العقل، وهم لا يخبرون أصول السنة، ولا ما كان السلف عليه، ولا يحتجون بالأخبار الواردة في ذلك زعما منهم أنها أخبار آحاد لا توجب علما".

وكان من أعظم ما مالوا فيه إلى طريقة الجهمية اعتقادهم في كلام الله تعالى، فإنهم أنكروا عليهم قولهم: (القرآن مخلوق) أشد الإنكار، وصنفوا في ذلك المصنفات الكثيرة، ووقعت بينهم في ذلك مناظرات، وحسبوا أنهم انتصروا عليهم، مع أنهم وافقوهم في أصل مذهبهم، وفي كثير من أصولهم، وإن رفضوا التسليم لأكثر ذلك.

فلما رأوا ما ألزمت به الجهمية المعتزلة من معقولهم، التزموه، ولم يردوه باعتقاد

السلف النقي، وإنما لجؤوا إلى ابتداع أصول فاسدة لم يقل بها السلف، ولا المعتزلة، ولا أحد من الأمة، بل ولا الأمم قبلهم.

• الكلام عن الأشعرية: فأصل تلك الأصول أنهم عرفوا الكلام بتعريف لا يعرف في اللغة ولا في الشرع ولا في المعقول، فقالوا: الكلام: هو المعنى القائم بالنفس - ويعبرون عنه بـ (الكلام النفسي) - وهو الكلام الحقيقي، والألفاظ موضعة للدلالة عليه.

وعليه قالوا: الكلام ليس بحروف ولا أصوات، والمتكلم: من قام به الكلام، لا من أوجد الكلام. وهذا عندهم عام في كل كلام.

وقد نصروه ببعض الشبه حسبوها أدلة، فقالوا: دل على صحة ما قلنا اللغة والشرع.

أما اللغة، فإن العربي يقول. (كان في نفسي كلام) و (كان في نفسي قول) و (كان في نفسي حديث). وقال عمر رضي الله عنه: "زورت في نفسي كلاما فأتى أبو بكر فزاد عليه".

فسمى عمر ما في نفسه كلاما. وقال الأخطل:

لا تعجبنك من أثير خطبة... حتى يكون مع الكلام أصيلا

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما... جعل اللسان على الفؤاد دليلا.

وأما الشرع، فقال تعالى: {إذا جاءك المنافقون قالوا نشهد إنك لرسول الله والله يعلم إنك لرسوله والله يشهد إن المنافقين لكاذبون} [المنافقون: ١].

فالله تعالى لم يكذب المنافقين في ألفاظهم، وإنما كذبهم فيما تكنه ضمائرهم وسرائرهم، فدل على أنه حقيقة الكلام والقول.

ومثله قوله تعالى: {ويقولون في أنفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول} [المجادلة: ٨].

فالقول بالنفس قائم وإن لم ينطق به اللسان، والقول هو الكلام.

وقوله تعالى: {إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان} [النحل: ١٠٦].

فأسقط حكم الكفر عن المكره على كلمة الكفر، وجعل الحكم لصدق الكلام القائم بالقلب. فهذه الآيات وما في معناها دالة على أن حقيقة الكلام هو المعنى القائم بالنفس، لا الحروف والأصوات التي هي أمارات ودلالات على الكلام الحقيقي.

ومن السنة:

قوله ﷺ: "يا معشر من آمن بلسانه، ولم يدخل الإيمان قلبه".

فأخبر أن الكلام الحقيقي هو الذي في القلب دون نطق اللسان، وأن الحكم للكلام الذي في القلب على الحقيقة، وأن قول اللسان مجاز قد يوافق القلب وقد يخالفه.

وقوله ﷺ: "الندم توبة". والندم معنى في القلب.

وقوله ﷺ: "يقول الله ﷻ: أنا عند ظن عبدي بي، وأنا معه حين يذكرني، إن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي". فأثبت الذكر للنفس.

فالذكر والقول والكلام واحد.

فعلم أن حقيقة الكلام: المعنى القائم في النفس.

وكذا احتجوا بقوله تعالى: {آيتك ألا تكلم الناس ثلاثة أيام إلا رمزا} [آل عمران: ٤١].

فأطلق اسم الكلام على غير الألفاظ.

قلت: فهذه جملة ما احتجوا به لنصرة بدعتهم، وأنا ذاكر بتوفيق الله تعالى نقضه عليهم.

• النقض على الأشعرية:

قبل الشروع في ذلك أذكرك بما ذكرناه في الباب الأول من كون أهل السنة والجماعة يقرون بأن حديث النفس قد يسمى كلاما وقولا، ولكن بقرينة تبين ذلك، وأما مطلق الكلام والقول فإنه يعم الألفاظ والمعاني مجتمعة، فالكلام -مثلا- عند النحويين مختص بالألفاظ دون المعاني، بقرينة مباحث هذا العلم، فإنه إنما يبحث في الألفاظ لا في المعاني، كذلك قد يراد به المعنى مجردا بالقرائن، كما ستراه في الأجوبة الآتية.

أولا: ذكر الجواب عما استدلوا به من اللغة:

أما قول العربي: (كان في نفسي كلام) ونحو ذلك، فإننا لا نخالف في صحته، لكن ليس على مرادكم -معشر الأشعرية- وإنما على مرادنا من كون لفظ (الكلام) إذا جاء مقيدا، كان التقييد قرينة دالة على إخراجه من إطلاقه، ونحن نقر أنه قد تراد به المعاني أو الألفاظ بالقرائن، فلما قيده العربي ههنا بالنفس أخرجه من مطلق الكلام، فكيف يصح لكم -معشر الأشعرية- أن تحتجوا بما هو مجاز على قواعدكم لتقرير ما هو الحقيقة؟

وذلك أنكم تقولون: ما تصرفه القرائن عن حقيقته إنما هو المجاز.

وأما قول عمر يوم السقيفة، فجوابنا عنه من وجهين:

الأول: أن (التزوير) كما يقول الأصمعي: "إصلاح الكلام وتهيئته" فمعناه إذا: أنه قدر في نفسه كلاما وهيأه لم يتكلم به بعد، فليس كلاما حتى يتكلم به.

ومثاله: من يقدر في نفسه أن يعمل عملا كان يصلي مثلا، ثم لا يفعل، فهل يقال: إنه صلى في نفسه؟ مع أن القلب له عمل، كما أن للجوارح عملا.

والثاني: لو صح ما قالوه لكان موافقا لمذهبنا لا لمذهبهم، فإنهم يعدون مطلق

الكلام كلام النفس، أما نحن فعندنا مطلق الكلام اللفظ والمعنى جميعا، وقد يراد أحدهما بقرينة، وهي موجودة في قول عمر المذكور، ألا وهي التقييد بالنفس، فكيف صححتم تعريف الكلام المطلق بالكلام المقيد؟

وأما شعر الأخطل، فالجواب عنه من وجوه:

الأول: أنكر بعض العلماء كونه من شعره، وذلك أنهم فتشوا دواوينه فلم يجدوه فيه.

قال أبو محمد الخشاب نحوي العراق: "فتشت شعر الأخطل المدون كثيرا فما وجدت هذا البيت".

والثاني: أنه لم يثبت نقله عن قائله بإسناد، لا صحيح ولا ضعيف.

والثالث: لم يتلقه أهل العربية بالقبول.

والرابع: أورده بعضهم بلفظ:

إن البيان لفي الفؤاد......................

وهذا يفسد المعنى الذي أرادوا -كما لا يخفى-.

والخامس: الأخطل شاعر مولد، لا يحتج بشعره في اللغة، وهذا معلوم عند أهل التحقيق.

والسادس: أنه نصراني مثلث كافر، وقد ضلت النصارى في معنى كلام الله تعالى ومسماه، فجعلوا المسيح نفس كلمة الله.

والسابع: أكثر من يحتج من أهل البدع بهذا الشعر يخفي البيت الأول، لأنه عند التحقيق حجة عليهم، وذلك أن الشاعر حين ذكر الكلام في البيت الأول ذكره مطلقا، ليشمل اللفظ والمعنى، إذ الذي يسمع من الخطيب ألفاظه، فأبان الشاعر عن حقيقة الكلام المؤثر الذي يقع من النفوس موقعا بأنه ما اشتمل على المعاني التي موضعها

القلب، لا مجرد الألفاظ التي تسمع من المتكلم، ولم يرد تعريف الكلام ووضع حد له بكونه المعاني المجردة.

والثامن: مسمى (الكلام) و (القول) ونحوهما ليس مما يحتاج في تفسيره إلى قول شاعر، بل ولا ألف شاعر، فإنه مما قد علم ضرورة، إذ هو مما تكلم به الأولون والآخرون من أهل اللسان، وعرفوا معناه في لغتهم.

واللغة إنما تستفاد من استعمال أهلها لها في كلامهم، لا تستفاد مما يذكر من الحدود والتعريفات، بأن يقال: (الرأس كذا... الكلام كذا...).

فالحاصل: أن الاحتجاج بهذا الشعر ظاهر الفساد، وفساده أبين وأظهر من تكلف التفصيل له، والقوم استبدلوا الذي هو أدنى بالذي هو خير، فتركوا نصوص الوحي الصريحة لقول نصراني كافر، لم يحققوه صحة، لا رواية ولا دراية.

قال الإمام أبو المعالي أسعد بن المنجا شيخ الحنابلة:

كنت يوما عند الشيخ أبي البيان (نبأ بن محمد بن محفوظ القرشي الشافعي) رحمه الله تعالى، فجاءه ابن تميم الذي يدعى الشيخ الأمين، فقال له الشيخ بعد كلام جرى بينهما: "ويحك، الحنابلة إذا قيل لهم: ما الدليل على أن القرآن بحرف وصوت؟ قالوا: قال الله كذا، وقال رسوله كذا -وسرد الشيخ الآيات والأخبار- وأنتم إذا قيل لكم: ما الدليل على أن القرآن معنى قائم في النفس؟ قلتم: قال الأخطل:

إن الكلام لفي الفؤاد...

أيش هذا الأخطل؟ نصراني خبيث، بنيتم مذهبكم على بيت شعر من قوله، وتركتم الكتاب والسنة؟! ".

وقال شيخ الإسلام: "كان مما يشنع به على هؤلاء أنهم احتجوا في أصل دينهم ومعرفة حقيقة الكلام -كلام الله، وكلام جميع الخلق- بقول شاعر نصراني يقال له:

الأخطل:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما... جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وقد قال طائفة: إن هذا ليس من شعره، وبتقدير أن يكون من شعره فالحقائق العقلية، أومسمى لفظ (الكلام) الذي يتكلم به جميع بني آدم، لا يرجع فيه إلى قول ألف شاعر فاضل، دع أن يكون شاعرا نصرانيا اسمه: الأخطل، والنصارى قد عرف أنهم يتكلمون في كلمة الله بما هو باطل، والخطل في اللغة: هو الخطأ في الكلام.

وقد أنشد فيهم المنشد:

قبحا لمن نبذ القران وراءه... فإذا استدل يقول: قال الأخطل

وقال شيخ الإسلام أيضا: "ولو احتج محتج في مسألة بحديث أخرجاه في الصحيحين عن النبي ﷺ لقالوا: هذا خبر واحد، ويكون مما اتفق العلماء على تصديقه وتلقيه بالقبول، وهذا البيت لم يثبت نقله عن قائله بإسناد صحيح لا واحد ولا أكثر من واحد، ولا تلقاة أهل العربية بالقبول، فكيف يثبت به أدنى شيء من اللغة فضلا عن مسمى الكلام".

ثانيا: ذكر الجواب عما استدلوا به من الكتاب والسنة:

إن ما احتجوا به من ذلك قد حرموا التوفيق في فهمه، فقالوا على الله غير الحق.

فقوله تعالى: {إذا جاءك المنافقون...} الآية.

نقول للأشعرية: أقررتم بأنه تعالى لم يكذب المنافقين في ألفاظهم، وقد سماه تعالى قولا، فقال: {قالوا نشهد}.

ولما كانت الألفاظ المجردة غير كافية لإثبات إيمانهم وصدقهم فيه، وإنما يجب أن يقارنها إيمان القلب، واستقرار معنى ما قالوه فيه، لأجل ذلك كذبهم في دعواهم، فالذي كذبهم الله تعالى فيه إنما هو الدعوى المجردة، وعدم صحة ذلك منهم، ولم

يكذبهم في صحة كون ما نطقوا به قولا وكلاما، بل أقر ذلك وثبته، وليس الخلاف بيننا في صدق القول أو كذبه، وإنما في ماهيته وحقيقته.

ونظير هذه الآية قول النبي ﷺ: "يا معشر من آمن بلسانه... " الحديث.

وأما قوله تعالى: {ويقولون في أنفسهم...} الآية.

فهو كسابقه في فساد الاحتجاج به، وذلك من وجهين:

الأول: يحتمل أنهم قالوه بألسنتهم سرا، يحدث بعضهم بعضا بذلك، وهو قول بعض أهل التفسير.

والثاني: أن لفظ (القول) ورد في الآية مرتين، مرة مقيدا بالنفس، والثانية مطلقا، ولا ريب أن المطلق هو تناجيهم بالإثم والعدوان، ومعصية الرسول ﷺ، وتحيتهم له بغير ما حياه به الله، وكل ذلك أقوال، هي ألفاظ ومعاني، فأطلقه للعلم به، وقيد القول الأول بالنفس ليكون خاصا بالمعنى دون اللفظ، هذا على تسليم كونه حديث نفس.

فلو كان مطلق القول إنما يراد به حديث النفس لم تكن هناك حاجة إلى تقييده بها، ولكان التناجي والتحية معاني مجردة، تحدث القلوب بعضها بعضا بها من غير نطق ولا لفظ، وهذا لا يتصوره عاقل.

ومثل هذه الآية احتجاجهم بقوله تعالى: {واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر من القول} [الأعراف:٢٠٥] فهذا هو الذكر باللسان سرا، فلم يخرج عن كونه ألفاظا أومعاني مجتمعة، ألا ترى قوله: {ودون الجهر}؟ والذي يلي مرتبة الجهر الذي هو الذكر برفع الصوت، مرتبة الإسرار التي هي الذكر بخفض الصوت، وكل ذلك قائم باللسان والقلب.

وأقول للأشعرية: بماذا تفسرون إذا قول أبي هريرة لمن سأله عن قراءة أم الكتاب وراء الإمام: "اقرأ بها في نفسك"؟ هل هو عندكم المعنى القائم في القلب

أيضا؟

إن قلتم: نعم، أبطلتم مذاهبكم، فإنكم تسلمون أن الخلاف في هذه المسألة إنما هو في نطق اللسان، لا في استحضار المقروء في القلب.

وإن قلتم: لا، أفسدتم أصلكم أن الكلام الحقيقي ما قام في النفس من المعاني.

ونظير الآية المذكورة احتجاجهم بحديث: "يقول الله ﷻ: أنا عند ظن عبدي بي، وأنا معه حين يذكرني... " الحديث.

فإن الذكر في النفس هنا هو ذكر اللسان سرا، ألا تراه قال في تتمة الحديث: "وإن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منهم"؟ فهما منزلتان.

ونظيره أيضا احتجاجهم بقوله تعالى: {وأسروا قولكم أو اجهروا به إنه عليم بذات الصدور} [الملك: ١٣].

بل إن احتجاجهم بهذه الآية أظهر في الحجة عليهم، وذلك أنه تعالى أثبت لهم قولا يسر به، وقولا يجهر به، والمجهور إنما يكون برفع الصوت، وضده الذي يسر به، ويجمعهما نطق اللسان، يوضحه قوله تعالى: {وإن تجهر بالقول فإنه يعلم السر وأخفى} [طه: ٧]، فهذه ثلاث مراتب: الأولى: الجهر، والثانية: السر، والثالثة: ما هو أخفى من السر، وليس هو إلا حديث النفس، ولذلك قال في الآية: {إنه عليم بذات الصدور} تنبيها لهم على أنه إذا كان يعلم ما في الصدور، وهو المعبر عنه في الآية الأخرى بـ {وأخفى} فعلمه بالجهر بالقول والسر به أولى، ذكر نحو هذا شيخ الإسلام.

وأما احتجاجهم بقوله ﷺ: "الندم توبة" وما في معناه، ونحوه احتجاجهم بقوله تعالى: {يعلم ما في أنفسكم} [البقرة: ٢٣٥] وما في معناه، فليس واردا في محل النزاع، لأن الخلاف بيننا وبين الأشعرية إنما هو في مسمى القول والكلام، لا بقيام

المعاني في القلب.

وأما احتجاجهم بآية الإكراه فشبيه بهذا، فإنه لم يسم ما في القلب كلاما، وإنما قال: {وقلبه مطمئن بالإيمان} لأنه موضعه ومحله في الأصل.

وتسمية ما في القلب من الإيمان كلاما راجع إلى أصلهم في الإيمان بأنه التصديق القلبي، إذ هم فيه مرجئة جهمية، وهو عند أهل السنة من السلف والأئمة: تصديق القلب، وقول اللسان، وعمل الجوارح، حقيقة في هذا جميعا، فرفع الله الحرج عن المكره رفعا مؤقتا للضرورة، تيسيرا عليه وتخفيفا، لا على أن الإيمان على الحقيقة هو تصديق القلب فقط، فإنه لو كان كذلك لما كان فرق بين حال الإكراه وعدمه، ففيم الرخصة إذا؟

وعلى تسليم كون إيمان المكره كلاما فإنه مقيد بذكر القلب. وأما احتجاجهم بقوله تعالى: {آيتك ألا تكلم الناس ثلاثة أيام إلا رمزا} فلنا عنه جوابان:

الأول: أنه تعالى قال في سورة مريم [١٠]: {ثلاث ليال سويا} والقصة واحدة، فاستثنى في الموضع الأول ولم يستثن في الثاني، فدل على أنه استثناء منقطع لا متصل، فيكون المعنى: آيتك ألا تكلم الناس، لكن ترمز لهم رمزا، وهو قوله: {فأوحى إليهم} [مريم: ١١] هو الإيحاء بالرمز.

والثاني: إن لم يصح كونه استثناء منقطعا، كان كلاما مقيدا بالرمز، فلا إشكال.

ذكر نحو لهذا شيخ الإسلام.

فهذا جملة ما موهت به الأشعرية والماتريدية على الأمة ليلبسوا عليها دينها، ولا يخفاك ما يتسم به من التناقض والاضطراب.

يا هؤلاء نحن لا نختلف معكم في كلام مقيد، فإن القرائن تخرج اللفظ عن معناه إلى وجوه من المعاني، وإنما نختلف معكم في مطلق (الكلام) و (القول) وها أنتم قد

عجزتم عن الإتيان ولو بحجة واحدة تثبتون بها صحة قولكم، وتعلقتم بما هو أوهى من بيت العنكبوت، لتنصروا ما حسبتم كونه حقا، وليتكم تصورتم قولكم وأمكنكم صياغته بتعريف لتفهموه أنتم قبل أن تفهموه خصومكم.

أي ضلال هذا الذي أدخله ابن كلاب وأتباعه على الأمة ليفسدوا به الضرورات؟ فلقد كان الناس في سلامة من ذلك، ومع ذلك فقد قابلوا باطل الجهمية حين ظهر بأحسن الرد وأبينه، ولم يحتاجوا إلى هذه الضلالات الكلابية والأشعرية.

قال شيخ الإسلام: "ولم يكن في مسمى الكلام نزاع بين الصحابة والتابعين لهم بإحسان، وتابعيهم، لا من أهل السنة، ولا من أهل البدعة، بل أول من عرف في الإسلام أنه جعل مسمى الكلام المعنى فقط هو عبد الله بن سعيد بن كلاب، وهو متأخر في زمن محنة أحمد بن حنبل، وقد أنكر ذلك عليه علماء السنة وعلماء البدعة، فيمتنع أن يكون الكلام الذي هو أظهر صفات بني آدم، كما قال تعالى: {فورب السماء والأرض إنه لحق مثل ما أنكم تنطقون} [الذاريات: ٢٣] ولفظه لا تحصى وجوهه كثرة، لم يعرفه أحد من الصحابة والتابعين وتابعيهم، حتى جاء من قال فيه قولا لم يسبقه إليه أحد من المسلمين ولا غيرهم".

وقال الحافظ أبو نصر السجزي: "ركبوا مكابرة العيان، وخرقوا الإجماع المنعقد بين الكافة: المسلم والكافر" بل "ألجأهم الضيق مما دخل عليهم في مقالتهم إلى أن قالوا: الأخرس متكلم، وكذلك الساكت والنائم، ولهم في حال الخرس والسكوت والنوم كلام هم متكلمون به، ثم أفصحوا بأن الخرس والسكوت والآفات المانعة من النطق ليست بأضداد الكلام".

قال: "وهذه مقالة تبين فضيحة قائلها في ظاهرها من غير رد عليه، ومن علم منه خرق إجماع الكافة، ومخالفة كل عقلي وسمعي قبله لم يناظر، بل يجانب ويقمع".

قلت: ولقد كانت هذه البدعة جديرة بالإعراض عنها لولا ما عم بها من فساد الاعتقاد، ولبس الحق بالباطل، فلا حول ولا قوة إلا بالله.

وعلى الأصل الذي ذكرناه عنهم في تعريف الكلام بنوا اعتقادهم في كلام الله تعالى.

فقالوا: كلام الله القديم هو الكلام النفسي، وهو معنى واحد، قائم بذاته، غير مخلوق، صفة من صفاته، غير بائن عنه، لم يزل موصوفا به، ليس بحرف ولا صوت، وليس هو بلغة، ولا يتجزأ، ولا ينقسم، ولا يتفاضل، ولا يتعدد، ولا يدخله النسخ، ولا يتعلق بمشيئة الله واختياره، وهو الأمر والنهي والخبر، يفهمه الله من شاء من عباده بعبارات مخلوقة تدل عليه، فعبارة القرآن بالعربية، والتوراة بالعبرية، والإنجيل بالسريانية، وهي عبارات عن الكلام النفسي الحقيقي ودلالات عليه، وهي جميعا معنى واحد، فمعنى القرآن هو معنى التوراة والإنجيل وغير ذلك من كلام الله، وتكليم الله لمن كلمه من عباده إنما هو خلق إدراك ذلك المعنى لهم.

فالقرآن، والتوراة، والإنجيل، بألفاظها وحروفها مخلوقة، وهي دلالات على الكلام النفسي، خلقها الله في شيء.

قالوا في القرآن العربي: خلقه الله في اللوح المحفوظ -وهذا أشهر عند متأخريهم، وهو الذي يقوله صاحب "تحفة المريد" وغيره-.

ومنهم من قال: خلقه في الهواء، فأخذه جبريل عليه السلام.

ومنهم من قال: بل إن الله أفهم جبريل المعنى، فعبر عنه جبريل بقوله، فالقرآن قول جبريل عليه السلام -وهذا صرح به أكبر محققيهم على الإطلاق بعد الأشعري: أبو بكر الباقلاني-.

ومنهم من قال: بل هو عبارة محمد ﷺ وهو قول مرجوح عند متأخريهم، لكنه

مذكور مشهور عندهم-.

فهذا جملة اعتقادهم في كلام الله تعالى، وأنا ذاكر تفصيله عنهم ونقضه عليهم في المباحث الآتية بتوفيق الله وتيسيره.

وقد اتفقوا -أي الأشاعرة- على كون الكلام الثابت صفة لله تعالى هو الكلام النفسي، وهو معنى واحد، وبعضهم قال: هو عدة معان، وهو الأمر، وهو النهي، وهو الخبر، إن عبر عنه بالعربية كان قرآنا، أو بالعبرانية كان توراة، أو بالسريانية كان إنجيلا.

قال أبوبكر الباقلاني: "الكلام القديم القائم بالنفس شيء واحد لا يختلف ولا يتغير".

وقال الباجوري:"وكلامه تعالى صفة واحدة لا تعدد فيها، لكن لها أقسام اعتبارية" ثم ذكر أنها الأمر والنهي والخبر والوعد والوعيد.

وهذه عندهم أقسام للكلام بالنظر إلى ما يعبر عن الكلام، أما في الحقيقة فإنهم يعدونها صفات للكلام، لا أنواعا وأقساما، لأنه واحد لا يتجزأ ولا ينقسم.

وقال البيهقي -وهو منهم-:"وكلام الله تعالى واحد، لا يختلف باختلاف العبارات، فبأي لسان قرئ كان قد قرئ كلام الله تعالى، إلا أنه إنما يسمى توراة إذا قرئ بالعبرانية، وإنما يسمى إنجيلا إذا قرئ بالسريانية، وإنما يسمى قرآنا إذا قرئ بالعربية، على اللغات السبع التي أذن صاحب الشرع في قراءته عليهن، لنزوله على لسان جبريل عليه الصلاة والسلام على تلك اللغات دون غيرهن، ولما في نظمه من الإعجاز".

ومما يؤكد أن عين التوراة والإنجيل -عندهم- هما عين القرآن لو كانا بالعربية، قوله:"وإنما يجوز في هذه الشريعة قراءة ما سمي قرآنا دون ما سمي توراة وإنجيلا،

لأن الله تعالى كذب أهل التوراة والإنجيل الذين كانوا على عهد نبينا ﷺ، وأخبر عن خيانتهم وتحريفهم الكلام عن مواضعه، ووضعهم الكتاب، ثم يقولون: هذا من عند الله، وما هو من عند الله، ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون، فلا يأمن المسلم إذا قرأ شيئا من كتبهم أن يكون ذلك من وضع اليهود والنصارى".

تأمل كيف جعل التوراة والإنجيل قبل التحريف عين القرآن، وأن الجميع كلام واحد، واللغات إنما هي عبارة عن هذا الواحد.

وهذه بدعة شنيعة، وضلالة فظيعة، أدخلها ابن كلاب على الناس بعد أن كانوا عنها في غفلة.

وجمهور العقلاء من أهل السنة وأهل البدعة، اتفقوا على فساد هذا القول، وأن فساده معلوم بالضرورة، وذلك من وجوه متعددة:

الأول: أن نفس قائليه لم يتصوروا ماهيته، وعجزوا عن بيانه بتعريف منضبط.

قال شيخ الإسلام:"الكلام القديم النفساني الذي أثبتموه لم تثبتوا ما هو؟ بل ولا تصورتموه، وإثبات الشيء فرع تصوره، فمن لم يتصور ما يثبته كيف يجوز أن يثبته؟ ولهذا كان أبو سعيد بن كلاب -رأس هذه الطائفة وإمامها في هذه المسألة- لا يذكر في بيانها شيئا يعقل، بل يقول: هو معنى يناقض السكوت والخرس، والسكوت والخرس إنما يتصوران إذا تصور الكلام، فالساكت هو الساكت عن الكلام، الأخرس هو العاجز عنه، أو الذي حصلت له آفة في محل النطق تمنعه عن الكلام، وحينئذ فلا يعرف الساكت والأخرس حتى يعرف الكلام، ولا يعرف الكلام حتى يعرف الساكت والأخرس، فتبين أنهم لم يتصوروا ما قالوه، ولم يثبتوه".

قلت: وقد أفحش القوم فذكروا فيما يستحيل في حقه تعالى الخرس والبكم، وقالوا: هو ضد الكلام، لكن قولهم بالنفسي ألجأهم إلى القول بأن المستحيل في حقه

تعالى هو الخرس النفسي،وهذا معناه أن الأخرس الذي قامت في نفسه المعاني وعجز عن التعبير عنها بلسانه يصح وصفه بالمتكلم، كما حكاه الحافظ أبو نصر السجزي رَحِمَهُ اللَّهُ فيما ذكرناه عنه آنفا. ويلكم! أو يصدق هذا صبيان الكتاتيب؟!

والثاني: نعلم جميعا أن الأخرس -الذي هو متكلم في نظركم معشر الأشعرية- إنما منعته آفة في لسانه عن التعبير عما في نفسه، فعجز عن البيان، فهو يفهم ما قام في نفسه من المعاني لغيره، فيعبر عنها ذلك الغير، وأنتم قلتم في ربكم ذلك: إنه يفهم المعنى القائم بنفسه من شاء من عباده، كما أفهمه لجبريل عَلَيْهِ السَّلَامُ، فعبر جبريل عما في نفسه تعالى.

أي إفك هذا الذي جئتم به أيها المعطلة، وأي نقص جوزتموه على ربكم؟ شبهتموه بالأخرس، فأي فرق بينه وبين الآلهة التي لا ترجع إلى عابديها قولا؟

سبحانك هذا بهتان عظيم.

والمتكلم بالألفاظ والمعاني أكمل ممن يقوم المعنى في نفسه وهو لا يقدر على التعبير عنه -وهذا إن وجد في المخلوق الضعيف كان نقصا بينا- فجبريل إذا يكون أكمل من ربكم، لأنه فهم المعنى وأمكنه التعبير عنه.

تعالى الله عن قولكم علوا كبيرا.

والثالث: كون الأمر هو النهي، والنهي هو الخبر، مما لا يعقله عاقل، وهي على قولكم: معنى واحد، ولا يعقل عاقل أن القرآن العربي

لو ترجم إلى العبرانية كان هو التوراة، والتوراة لو عربت كانت هي القرآن، وهي على قولكم معنى واحد. وعلى هذا التزمتم أن تكون آية الدين هي آية الكرسي، و {تبت يدا أبي لهب وتب} هي {قل هو الله أحد} والعلم هو القدرة، وسائر الصفات كذلك، بل ربما جركم ذلك إلى ما هو أشد من ذلك وأدهى.

قال لهم جمهور العقلاء: إذا جوزتم أن تكون حقيقة الخبر هي حقيقة الأمر، وحقيقة النهي عن كل منهي عنه، والأمر بكل مأمور به، هو حقيقة الخبر عن كل مخبر عنه، فجوزوا أن تكون حقيقة العلم هي حقيقة القدرة، وحقيقة القدرة هي حقيقة الإرادة.

قال شيخ الإسلام:"فاعترف حذاقهم بأن هذا لازم لهم لا محيد لهم عنه".

وقال في موضع آخر:"فاعترف أئمة هذا القول بأن هذا الإلزام ليس لهم عنه جواب عقلي".

قال:"ولزمهم إمكان أن تكون حقيقة الذات هي حقيقة الصفات، وحقيقة الوجود الواجب هي حقيقة الوجود الممكن، والتزم ذلك طائفة منهم، فقالوا: الوجود واحد، وعين الوجود الواجب القديم الخالق هو عين الوجود الممكن المخلوق المحدث، وهذا أصل القائلين بوحدة الوجود، كابن عربي الطائي، وابن سبعين، وأتباعهما"

قلت: ومما يفسد عليهم بدعتهم في اعتقادهم أن كلام الله معنى واحد، حديث ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قال: قالت قريش لليهود: أعطونا شيئا نسأل عنه هذا الرجل؟ فقالوا: سلوه عن الروح، فسألوه؟ فنزلت: {ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا} [الإسراء: ٨٥]، قالوا: أوتينا علما كثيرا، أوتينا التوراة، ومن أوتي التوراة فقد أوتي خيرا كثيرا، قال: فأنزل الله عَزَّ وَجَلَّ: {قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر} إلى آخر الآية، [الإسراء: ١٠٩].

فدل الحديث على كون التوراة بعض كلام الله لا كل كلامه، وبعض علم الله لا كل علمه، وأوتي نبينا ﷺ من العلم ما ليس في التوراة، ذلك لأن كلماته تعالى لا تتناهى.

وهذا لا يجري على قواعد الأشعرية وأصولهم، لأن معنى التوراة والقرآن معنى واحد، والاختلاف إنما هو في اللغة.

والرابع: تقرون -معشر الأشعرية- بأن موسى سمع كلام الله، وإن كنتم تختلفون في معنى السماع، فهل سمع موسى جميع المعنى أم بعضه؟ إن قلتم: سمع جميع المعنى فقد قلتم الكفر، إذ ادعيتم إحاطة موسى بعلم الله وكلامه الذي لا نهاية له، والله تعالى يقول: {ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء} [البقرة: ٢٥٥].

وإن قلتم: سمع بعضه، فقد نقضتم أصلكم، لأن الكلام عندكم لا يتبعض.

وهذا مما ألزمهم به جمهور العقلاء.

وقد رأيت في هذا الإلزام مناظرة لطيفة جرت بين الحافظ الإمام أبي نصر السجزي وبعض الأشعرية، يحسن سياقها لما تضمنت من الفائدة.

قال فيها الحافظ أبو نصر: "... فقلت لمخاطبي الأشعري، قد علمنا جميعا أن حقيقة السماع لكلام الله منه على أصلكم محال، وليس ههنا من تتقيه وتخشى تشنيعه، وإنما مذهبك أن الله يفهم من شاء كلامه بلطيفة منه، حتى يصير عالما متيقنا بأن الذي فهمه كلام الله، والذي أريد أن ألزمك وارد على الفهم وروده على السماع، فدع التمويه، ودع المصانعة، ما تقول في موسى عليه السلام حيث كلمه الله؟ أفهم كلام الله مطلقا أم مقيدا؟ فتلكأ قليلا، ثم قال: ما تريد بهذا؟ فقلت: دع إرادتي، وأجب بما عندك. فأبى، وقال: ما تريد بهذا؟ فقلت: أريد أنك إن قلت: إنه عليه السلام فهم كلام الله مطلقا، اقتضى أن لا يكون لله كلام من الأزل إلى الأبد، إلا وقد فهمه موسى، وهذا يؤول إلى الكفر، فإن الله تعالى يقول: {ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء} ولو جاز ذلك لصار من فهم كلام الله عالما بالغيب وبما في نفس الله تعالى، وقد نفى الله تعالى ذلك بما أخبر به عن عيسى عليه السلام أنه يقول: {تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في

نفسك إنك أنت علام الغيوب} [المائدة: ١١٦].

وإذا لم يجز إطلاقه، وألجئت إلى أن تقول: أفهمه الله ما شاء من كلامه، دخلت في التبعيض الذي هربت منه، وكفرت من قال به، ويكون مخالفك أسعد منك، لأنه قال بما اقتضاه النص الوارد من قبل الله ﷻ، ومن قبل رسول الله ﷺ، وأنت أبيت أن تقبل ذلك، وادعيت أن الواجب المصير إلى حكم العقل في هذا الباب، وقد ردك العقل إلى موافقة النص خاسئا. فقال: هذا يحتاج إلى تأمل، وقطع الكلام".

والخامس: المعنى المجرد لا يسمع باتفاق العقلاء. قال شيخ الإسلام: "والمعنى المجرد لا يسمع، ومن قال: إنه يسمع، فهو مكابر".

وموسى عليه السلام سمع كلام الله، وكذلك سمع نداءه، والنداء لا يكون إلا صوتا مسموعا، قال شيخ الإسلام: "ولا يعقل في لغة العرب لفظ النداء بغير صوت مسموع، لا حقيقة ولا مجازا" وهذا قررناه في الباب الأول.

ولكن جمهور الأشعرية أبوا التسليم لكون موسى سمع كلام الله على الحقيقة، فقالوا: إنما سمع العبارة عن كلام الله.

قال أبو بكر بن فورك -أحد رؤوسهم-: "ومعنى تكليم الله ﷻ خلقه: إفهامه إياهم كلامه على ما يريد، إما بإسماع عبارة تدل على مراده، أو بابتداء فهم يخلقه في قلبه يفهم به ما يريد أن يفهمه به، وكل ذلك سائغ جائز، وهو معنى ما يكلم الله تعالى به العبد عند المحاسبة".

وربما أطلق بعضهم أن موسى عليه السلام سمع كلام الله، وسكت، وهذا يصر على أمر عظيم، ليموه ويلبس على الناس الجاهلين بمذهبهم.

وربما صرح بعضهم بأنه لا يسمع بحال، إنما يسمع المعنى، كما يقوله الباقلاني،وهذا مكابرة ظاهرة، وعجبا لمن يدعي الغوص في المعقول والتبحر فيه

وهو يأتي بمثل هذه الجهليات!

والسادس: لقد فرق الله تعالى بين مراتب التكليم لرسله، فقال: {وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي بإذنه ما يشاء} [الشورى:٥١].

فإذا كان معنى واحدا فلا فرق إذا بين تكليم الله لموسى وإيحائه لغيره، ولا بين التكليم من وراء حجاب والتكليم إيحاء، لأن إفهام المعنى المجرد يشترك فيه جميع الأنبياء عليهم السلام، ففي عد ذلك جميعا معنى واحدا رد للقرآن.

والسابع: في قولهم: إنه معنى، إبطال دين المسلمين في أن هذا القرآن العربي بألفاظه ومعانيه كلام الله تعالى على الحقيقة، وهم يصرحون بهذا فيقولون: القرآن العربي عبارة عن كلام الله ودال عليه، وليس هو كلام الله على الحقيقة، لأن كلامه تعالى غير بائن منه، وهذا القرآن بائن منه، كذا قالوا، وسيأتي بيان ذلك.

فهذه الجملة من وجوه النقض كافية للبيب لإبطال هذا المعتقد الفاسد المناقض للمعقول والمنقول، وإجماع العقلاء قبل ابن كلاب.

قال شيخ الإسلام: "والفضلاء من أصحاب الأشعري يعترفون بضعف لوازم هذا القول مع نصرهم لكثير من أقواله الضعيفة".

وقد نشأ عن هذا الأصل الفاسد بدعتان شنيعتان:

• البدعه الأولى: كلام الله ليس بحرف ولا صوت:

حين ذهب الأشعرية إلى كون الكلام معنى مجردا، إنما فروا من وصفه بالحرف والصوت، لأن الحروف والأصوات لا تكون إلا مخلوقة عندهم، فنزهوا كلام الله تعالى أن يكون بحرف أو صوت -بزعمهم- فقالوا: هو الكلام النفسي، والحروف إنما خلقت للدلالة عليه، والصوت خلق للإعلام والإفهام.

قال محققهم الباقلاني: "ويجب أن يعلم أن الله تعالى لا يتصف كلامه القديم بالحروف والأصوات، ولا شيء من صفات الخلق".

وقال ابن فورك: "وكلام الباري ليس بحروف، وإنما هو معنى موجود قائم بذاته، يسمع وتفهم معانيه به، والحروف تكون أدلة عليه، كما تكون الكتابة أمارات الكلام ودلالات عليه، وكما نعقل متكلما لا مخارج له ولا أدوات، كذلك نعقل له كلاما ليس بحروف ولا أصوات".

وقال الغزالي -ولا يخفى قدره فيهم- في شرح صفة الكلام: "وأنه متكلم، آمر، ناه، واعد، متوعد، بكلام أزلي قديم، قائم بذاته، لا يشبه كلام الخلق، فليس بصوت يحدث من انسلال هواء، واصطكاك أجرام، ولا بحرف ينقطع بإطباق شفة، أو تحريك لسان".

وقال صاحب"كفاية العوام": "الكلام: وهي صفة قديمة، قائمة بذاته تعالى، ليست بحرف ولا صوت، منزهة عن التقدم والتأخر والإعراب والبناء، بخلاف كلام الحوادث".ونحو هذا قول صاحب "شرح الجوهرة".

وهم يرجعون القول بتنزيه كون كلام الله حرفا وصوتا إلى وجوه حسبوها من المعقول، مبنية على أصول الجهمية، هي عندهم علامات الحدث والخلق للحرف والصوت، فأرادوا تنزيه الرب تعالى عن مشابهة صفة الخلق، فألجاهم ذلك إلى موافقة الجهمية في حقيقة مقالتهم.

وأهم تلك الوجوه:

الأول: أن الحروف متعاقبة متوالية، يسبق بعضها بعضا، ويلي بعضها بعضا.

والثاني: أنها لا تكون إلا بمخارج من لسان وشفتين وحلق وجوف.

قال البيهقي -وهو معهم على جلالته في الفقه والحديث-: "إن كان المتكلم ذا

مخارج سمع كلامه ذا حروف وأصوات، وإن كان المتكلم غير ذي مخارج سمع كلامه غير ذي حروف وأصوات، والباري جل ثناؤه ليس بذي مخارج، وكلامه ليس بحرف ولا صوت، فإذا فهمناه ثم تلوناه، تلوناه بحروف وأصوات".

والثالث: أن الحروف والأصوات من صفة قراءة القارئ، لا من صفة كلام الباري.

والدليل عليه حديث أم سلمة في صفة قراءة النبي ﷺ:... يقطع قراءته آية آية، ولو شاء العاد أن يعدها أحصاها.

فالعد والحصر إنما يقع لما هو مخلوق، لا لصفة الخالق.

والرابع: أنها متناهية محدودة، لها بداية ونهاية، وأول وآخر، وكلام الله القديم ليس كذلك، كما قال تعالى: {قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي} [الكهف: ١٠٩] وجمع الكلمات هنا ليس للتعدد والتكثير وإنما هو للتعظيم.

والخامس: أن هذه الحروف واحدة بالوضع، فالألف هو الألف، والسين هو السين، فالحروف التي يعبر بها عن كلام الله هي نفس الحروف التي يتكلم بها الخلق، فإن قلنا: إنها غير مخلوقة، قلنا بقدم جميع كلام الخلق.

والسادس: أن الصوت يستحيل بقاؤه كما يستحيل بقاء الحركة، وما امتنع بقاؤه امتنع قدم عينه.

هذه الوجوه أهم ما تعلقت به الكلابية والأشعرية والماتريدية لإبطال كون كلام الله بحرف وصوت، فردوا بذلك الكتاب والسنة واعتقاد السلف والأئمة، وخرقوا إجماع العقلاء من أهل السنة وغيرهم، فحين ألزمتهم المعتزلة بأن الاتفاق حاصل على أن الكلام حرف وصوت، ويدخله التعاقب والتأليف، وذلك لا يوجد في الشاهد

إلا بحركة وسكون، ولا بد أن يكون ذا أبعاض وأجزاء، وقالوا: هذه الصفة لا يجوز أن تكون صفة لذات الله تعالى، فضاق السبيل بالأشعرية عند هذا الإلزام، فالتزموه، للجهل بالسنن، والتسليم لمجرد العقل، الذي لو فرغ من الأهواء والظنون، وحكمه الإخلاص والتثبت والاتباع، لوقف بهم على ساحل النجاة، ولكنهم جعلوه الحكم على ما جاء به الرسول ﷺ، فأرداهم وأبعدهم.

وجميع ما موهوا به اعتراض على الحق المتواتر بالظنون العقلية التي مبناها على القياس على المخلوق، فإن القوم يكثرون من عيب المعتزلة بهذه البدعة، التي هي تشبيه في الأصل أفضى إلى التعطيل، وهي قياس الغائب على الشاهد، ويشنعون عليهم بذلك، مع أنهم سلموا لهم هنا ظنونهم وأهواءهم التي حسبوها عقليات، وهي في الحقيقة جهليات، لما تضمنت من الشناعة والقول على الله بغير علم، وقياس الخالق على المخلوق، فأبطلوا حقيقة كون الكلام بحروف وأصوات، وآل بهم الحال إلى إنكار أن تكون هذه صفة كلام الله تعالى، وخالفوا بهذا اعتقاد السلف، وخرجوا عن منهج أهل السنة.

وهذه أجوبة موجزة عن هذه الشبهات، تبين عن جهل القوم بحقائق التوحيد:

أما الأول: فكون التعاقب والتوالي في كلام الله دليلا على الحدث إيراد عقلي فاسد، تبعوا فيه المعتزلة الجهمية، وأولئك لم يثبتوه عن أصل معصوم، وإنما هو الرأي الفاسد، وقد بينت بطلانه في معرض الرد على شبهات المعتزلة.

وأما الثاني: فكون الحروف والأصوات لا تكون إلا بمخارج فمن أفسد اعتراضاتهم، وذلك من وجوه:

الأول: أنه قياس للرب تعالى على المخلوق، فإنهم تصوروا كلام المخلوق بأنه لا يكون إلا بمخارج، فقالوا مثله في ربهم، وهذا نقص لقاعدة أهل السنة في التنزيه

{ليس كمثله شيء}.

والثاني: يلزمهم قول المعتزلة في سائر الصفات، فإنهم يثبتون العلم والسمع والبصر ونحو ذلك من الصفات لله تعالى، والمخلوق يتصف بها أيضا، وهي لا تكون منه إلا بآلة، فالعلم لا يحصل إلا بقلب، والبصر لا يكون إلا بحدقة، والسمع لا يقع إلا من انخراق، وقد ألزمتهم المعتزلة بهذا، فأجابوا: بأن هذا من قياس الغائب على الشاهد، وهو باطل، والله تعالى ليس كمثله شيء، فهلا قالوا مثل هذا في صفة الكلام، وأنها بحرف وصوت، لا يشبه كلامه كلام خلقه، ولا صوته أصواتهم؟

والثالث: أن الله تعالى أنطق بعض مخلوقاته بغير مخارج، قال تعالى: {وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء} [فصلت: ٢١]، وسمع النبي ﷺ تسبيح الحصى، مما هو معروف مشهور، فبطل ما قعدوه من كون الكلام بحرف وصوت لا يكون إلا بمخارج، وثبث أنه معقول.

وأما الثالث:

فكون الحروف صفة قراءة القارىء مكابرة للحس والعقل، فإن القراءة تطلق في الغالب على المصدر، وقد يراد بها المفعول -كما فصلته في الباب الثاني- والأشعرية يفرقون بين القراءة والمقروء مطلقا، فالقراءة فعل القارىء، والمقروء المفعول، وهذا يوافقهم في إطلاقه بعض أهل السنة كالبخاري رحمة الله، ولكن مرادهم غير مراده، وتفسيرهم غير تفسيره، فإنه رَحِمَهُ اللَّهُ كان لقوله قوة من جهة اللغة، وعلماء السنة كالإمام أحمد وغيره أنكروا الإطلاق لدفع الإيهام والإشكال الذي تموه به الجهمية، والبخاري فصل بين القراءة والمقروء، فخص القراءة بفعل القارىء وهو حركة شفتيه وصوته بالقرآن، والمقروء: الذي تتحرك به الشفتان، وتنطق به الألسنة، وتصوت به الحناجر، الذي هو القرآن العربي المؤلف من الحروف والمعاني، والذي هو كلام الله

على الحقيقة، وما أراده البخاري من المعنى حق وصواب، وقد ذكرته عنه في الباب الثاني، وبينت غلط اللفظية الأشعرية عليه فيه.

والأشعرية عندهم القراءة والتلاوة هي فعل القارئ والتالي، ويقولون: الحروف داخلة في تلاوة التالي وقراءة القارئ، وهي غير المتلو المقروء.

فجعلوا الحروف من صفة القراءة لا من صفة المقروء، لأن المقروء عندهم قائم بذات الله، وهو الكلام النفسي، والقراءة عبارة عنه، وهي هذه الحروف العربية التي تنطق بها الألسنة، وتحفظها القلوب، وتخطها الأيدي في المصاحف.

وهذا من أبعد شيء عن الحس السليم، فإن العرب وكل أحد لا يعرف الحروف إلا من صفة الكلام، لا من صفة المتكلم، وفعل المتكلم إنما هو النطق بها ورفع صوته أو خفضه، وكتابتها، وحفظها، ونحو ذلك مما هو فعل نفسه، وهذه المعاني هي التي توصف بالحسن والقبح، ويترتب عليها الثواب أو العقاب.

أما الحروف التي قرأ بها النبي ﷺ وبلغها أمته فهي وحي الله وتنزيله وكلامه الذي نزل به جبريل من عنده تعالى، ولقد نزل بها جبريل من عند الله تعالى على سبعة أحرف تخفيفا على الأمة وتيسيرا، وكل ذلك كلامه ﷻ على الحقيقة.

ولقد حاول بعض من يوصف بالتحقيق من رؤوس الأشعرية الإكثار من الاستدلال من الكتاب والسنة على الفرق بين التلاوة والمتلو، ولكنها جميعا على مذهب البخاري رحمه الله الذي ذكرناه عنه، أما على تفسير الأشعرية أنفسهم في عد الحروف العربية من صفة القراءة لا من صفة المقروء، فلم يقدروا على الإتيان بحجة واحدة عليه يعول عليها، سوى أصلهم الفاسد الذي أبطلناه فيما سموه بـ (الكلام النفسي).

وحديث أم سلمة الذي ذكروه حجة عليهم، فإن النطق بالحروف هنا غير

الحروف، فقراءة النبي ﷺ التي تحكيها أم سلمة هنا هي نطقه بالحروف وأداؤه لها، وهو فعله عليه السلام، وهو مخلوق، أما الحروف التي نطق بها وأداها، والتي لو شاء العاد أن يعدها أحصاها، لوضوح أدائه لها وبيانه، فهي حروف كلام الله العربي المنزل من عنده، وهي غير مخلوقة، وهذا الفصل بين الحروف والنطق بها بين لا يخفى.

ولكن القوم ضاقوا ذرعا بقول أم سلمة: "ولو شاء العاد أن يعدها أحصاها" فصاروا بين أمرين:

إما أن يثبتوا أن الذي تلاه النبي ﷺ من كلام الله الذي هو صفته، فيبطلوا أصلهم، لأن كلام الله عندهم لا يحد ولا يعد وليس هو آيات وسورا.

وإما أن يقولوا: الحروف صفة قراءة القارىء، ورأوا هذه أوفق لمذهبهم، فكابروا وقالوا: هي صفة لقراءة القارىء، لا صفة لكلام البارىء.

وأما وصف كلام الله بالصوت، فلقد عموا عن فقهه، وضلوا عن معرفته، فحسبوا أن قول أهل السنة بإثبات كلام الله تعالى بصوت إثبات أن أصوات التالين هي صفة كلام الله -كما طعنوا فيه على أهل السنة، ونبزوهم بالألقاب لأجله- وحاولوا لأجل هذا الفهم السقيم أن يستدلوا بأدلة إضافة الصوت إلى القارىء، وجعله من فعله، وأهل السنة والأئمة لا يخالفون في هذا المعنى، فإن أصوات القراء بالقرآن من أفعالهم، وهي مضافة إليهم، وأفعالهم مخلوقة وقد شرحت اعتقاد أهل السنة في ذلك في أواخر الباب الثاني بما هذا حاصله.

والسلف والأئمة لا يقولون: إن أصوات القراء صفة لكلام الله، ومن قال ذلك ونقله عنهم فقد أبطل في المقال.

ولكن الصوت الذي هو صفة لكلام الله تعالى هو الذي سمعه موسى حين ناداه ربه وكلمه، وسمعه جبريل عليه السلام حين يوحى إليه بالوحي، ويسمعه العباد يوم القيامة،

وهو الذي أثبتناه في اعتقاد السلف في الباب الأول من هذا الكتاب.

وقد فهم بعض الأشعرية هذا المعنى الأخير -الذي هو اعتقاد السلف والأئمة- فرأوا أنه ليس على أصلهم في كون كلام الله معنى مجردا، فنفوه، وقالوا: كلام الله لا يكون بصوت، وأبطلوا بذلك دلائل الكتاب والسنة والمعقول الصريح على صحة هذا المعنى، على ما ذكرناه آنفا في تفسيرهم لسماع موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ كلام الله.

ولا داعي هنا لسرد دلائل الكتاب والسنة والعقل الصريح على إثبات كون كلام الله تعالى حروفا، وأنه يتكلم بصوت، اكتفاء بما سقناه لذلك في الباب الأول.

وأما الرابع: فكون الحروف متناهية محدودة لها بداية ونهاية وأول وآخر يوردونه على معنيين:

الأول: على عدد الحروف العربية التي هي حروف المعجم.

والثاني: على الكلام العربي الذي بين دفتي المصحف المبدوء بالفاتحة والمختوم بالناس. قالوا: وجميع هذا محصور محدود، وهذه علامة الحدث.

قلنا: كلا، بل كلا الإيرادين باطلان.

أما الأول فإنه لم يقل أحد: إن كلام الله تعالى حروف مجردة: أ، ب، ت... وإنما هو كلام مؤلف منها، وهو أكثر من أن يحصر أو يحد، كما لا يخفى.

فإن اعترض معترض بالحروف التي في أوائل بعض السور، مثل {الم} فجوابه: أن هذه لا تنطق حروفا، وإنما تنطق أسماء، فتقول: (ألف، لام، ميم) وهذا كلام مؤلف، وقد نبهت على هذا في الباب الأول، وأزلت عنه اللبس بفضل الله.

وأما الثاني فهو مبني على بدعة الأشعرية الثانية الناتجة عن أصلهم الفاسد في الكلام، وهي عدم تعلق كلامه تعالى بمشيئته واختياره، لأنه عندهم لا ينقسم ولا يتجزأ ولا يتبعض، وهو خلاف اعتقاد أهل السنة من السلف والأئمة، فإنه عندهم

متعلق بمشيئته واختياره، يتكلم إذا شاء بما شاء، والقرآن -مثلا- المفتتح بالفاتحة والمختتم بالناس بعض كلامه الذي لا يتناهى، لا كل كلامه. وسيأتي قريبا ذكر بدعتهم هذه ونقضها.

وأما الخامس: فمثل ما سبق في الفساد والبطلان أو أشد، وذلك أن القوم يطلقون القول بخلق حروف المعجم، فلما رأوا كلام الله العربي مؤلفا منها قالوا: لا يكون إلا مخلوقا، لأن الحروف مخلوقة.

وهذا الإطلاق ليس لديهم عليه حجة، ومثله يحتاج إلى توقيف، والدعوى المجردة لا يعول عليها في مواطن النزاع، فكيف يقوم على أساسها الاعتقاد؟

والفيصل في هذه القضية هو: أن الكلام إنما يضاف لمن قاله منشئا مبتدئا، فكلام الله تعالى مضاف إليه، وهو صفته، فهو غير مخلوق، لأن صفاته تعالى غير مخلوقة، وكلام المخلوق الذي ينشئه من نفسه ويبتديه مضاف إليه، وهو مخلوق، لأن الصفة تابعة للموصوف، فحين كانت للخالق كانت غير مخلوقة، وحين كانت للمخلوق كانت مخلوقة، فإذا قال قائل: (محمد رسول الله) فهذا كلام، تكلم به الله تعالى، ويتكلم به المخلوق من نفسه لا يريد به القرآن، ففي الحالة الأولي غير مخلوق، لأنه أراد به كلام الله، وفي الحالة الثانية مخلوق، لأنه أراد كلام نفسه.

يوضحه صفة العلم، فعلم المخلوق الذي يكتسبه -سوى وحي الله وتنزيله- مخلوق، وهو معلوم لله تعالى، حواه علم الله تعالى وأحاط به، فباعتبار إضافته للمخلوق فهو مخلوق، وباعتبار إضافته للخالق فغير مخلوق، والله تعالى ليس كمثله شئ في ذاته، وصفاته، وأسمائه، فليس ككلامه كلام، ولا كصوته صوت، ولا كفعله فعل.

قال شيخ الإسلام: "وأصل هذا أن ما يوصف الله به ويوصف به العباد، يوصف

الله به على ما يليق به، ويوصف به العباد بما يليق بهم من ذلك، مثل الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام، فإن الله له حياة وعلم وقدرة وسمع وبصر وكلام، فكلامه يشتمل على حروف، وهو يتكلم بصوت نفسه، والعبد له حياة وعلم وقدرة وسمع وبصر وكلام، وكلام العبد يشتمل على حروف، وهو يتكلم بصوت نفسه.

فهذه الصفات لها ثلاث اعتبارات: تارة تعتبر مضافة إلى الرب. وتارة تعتبر مضافة إلى العبد. وتارة تعتبر مطلقة لا تختص بالرب ولا بالعبد.

فإذا قال العبد: حياة الله، وعلم الله، وقدرة الله، وكلام الله، ونحو ذلك، فهذا كله غير مخلوق، ولا يماثل صفات المخلوقين.

وإذا قال: علم العبد، وقدرة العبد، وكلام العبد، فهذا كله مخلوق، ولا يماثل صفات الرب. وإذا قال: العلم، والقدرة، والكلام، فهذا مجمل مطلق لا يقال عليه كله: إنه مخلوق، ولا إنه غير مخلوق، بل ما اتصف به الرب من ذلك فهو غير مخلوق، وما اتصف به العبد من ذلك فهو مخلوق، فالصفة تتبع الموصوف، فإن كان الموصوف هو الخالق فصفاته غير مخلوقة، وإن كان الموصوف، هو العبد المخلوق فصفاته مخلوقة".

وقد سبق إيرادنا لقول الإمام أحمد في ذلك، حين سأله الحافظ أحمد بن الحسن الترمذي، قال: قلت لأحمد بن حنبل: إن الناس قد وقعوا في أمر القرآن، فكيف أقول؟ قال: "أليس أنت مخلوقا؟ " قلت: نعم، قال: "فكلامك منك مخلوق؟ " قلت: نعم، قال: "أو ليس القرآن من كلام الله؟ " قلت: نعم. قال: "وكلام الله؟ " قلت: نعم، قال: "فيكون من الله شيء مخلوق؟! ".

قلت: وهذا الفرق بين لا يخفى.

وأما السادس:

فهو قياس ظاهر لصفة الخالق على صفة المخلوق، وتكييف لها، وهو منتقض بالقاعدة السنية السلفية: {ليس كمثله شيء وهو السميع البصير}.

فهذه الأجوبة المدحضة لجملة هذه التشكيكات والتلبيسات التي أوردها الأشعرية وموافقوهم، وهي تنبيك عن شدة تناقض القوم.

ولهم في تفصيل ذلك من التناقض شيء كثير، ولكن مرجع ذلك أجمع إلى ما بينته.

• البدعة الثانية: أن الله تعالي لا يتكلم بمشيئته واختياره:

شرحت في اعتقاد السلف الأئمة من أهل السنة اعتقادهم في أن الله تعالى يتكلم بمشيئته واختياره، أي متى شاء تكلم، ومتى شاء لم يتكلم، يتكلم بكلام بعد كلام، فهو متكلم أزلا وأبدا، تكلم قبل خلق الخلق، وبعد خلقهم، وكلم من شاء من ملائكته ورسله في الدنيا، ويكلم من شاء من عباده في الآخرة، وصفة الكلام ثابتة له أزلا وأبدا، وكل ذلك واقع على الحقيقة لا على المجاز.

وذلك أن الله تعالى له صفات الكمال، وكل صفة كمال لا نقص فيه فالله يتصف بها، والكلام صفة كمال، فإن من يتكلم أكمل ممن لا يتكلم، والذي يتكلم بمشيئته وقدرته أكمل ممن لا يتكلم بمشيئته وقدرته، وهو إما أن يكون قادرا على الكلام أو غير قادر، فإن لم يكن قادرا فهو الأخرس، وإن كان قادرا ولم يتكلم مطلقا إلا إذا مكن أو استنطق فهو لا يتكلم بمشيئته واختياره، وليست هذه ولا تلك صفة لله.

وهذا الاعتقاد لا تقر به الأشعرية، لأن ما تعلق عندهم بالمشيئة والاختيار مخلوق، والله تعالى لا يقوم به شيء يتعلق بمشيئته وقدرته.

وهذا مما نتج عن أصلهم الفاسد في كون كلام الله تعالى معنى أزليا واحدا، ومما وافقوا فيه الجهمية.

قال شيخ الإسلام: "وهؤلاء وافقوا الجهمية والمعتزلة في أصل قولهم: إنه متكلم بكلام لا يقوم بنفسه ومشيئته وقدرته، وإنه لا تقوم به الأمور الاختيارية، وإنه لم يستو على عرشه بعد أن خلق السماوات والأرض، ولا يأتي يوم القيامة، ولم يناد موسى حين ناداه، ولا تغضبه المعاصي، ولا ترضيه الطاعات، ولا تفرحه توبة التائبين".

قلت: لأن الله عندهم لا يوصف بالرضا والغضب والفرح، ولا بالإتيان والمجيء، ولا بالاستواء على العرش بعد خلق السماوات والأرض، وهو خلاف ما نطق به الكتاب العزيز من أنه كان بعد خلق السماوات والأرض.

وهذا المعنى الذي ذكرناه عن الأشعرية من عدم تعلق كلامه تعالى بمشيئته وقدرته، لم يتصوروه هم أنفسهم، ولم يقدروا على تفسيره بتفسير معقول واضح، إلا على معنى إبطال حقيقة الكلام.

وهذا كلام بعض محققيهم يفصح لك عن حقيقة اعتقادهم:

قال ابن فورك: "كلام الله تعالى أزلي قديم، سابق لجملة الحوادث، وإنما أسمع وأفهم لمن أراد من خلقه على ما أراد في الأوقات والأزمنة، لا أن [عين] كلامه يتعلق وجوده بمدة وزمان".

وقال: "نقول: إن الله لم يزل متكلما، ولا يزال متكلما، وأنه قد أحاط كلامه بجميع معاني الأمر والنهي والخبر والاستخبار، وأن العبارات عنه والدلالات كثيرة تتجدد وتتزايد، ولا يزيد بتزايد العبارات كما أن الدلالات على الله عز ذكره تتجدد وتتزايد، ولا يقتضي تجدد المدلول وتزايده، فإذا حصلت هذا الأصل علمت حقيقة ما نقول".

وقال: "إن كلام الله لم يزل ولا يزال موجودا، فإنه يفهم خلقه معاني كلامه أولا

فأولا، وشيئا فشيئا، وأن الذي يتجدد الإسماع والإفهام دون المسموع المفهوم".

وقال حول ما ورد من تكليم الله لعباده يوم القيامة: "والصحيح أن يقال: إن كلام الله لم يزل ولا يزال، وإنه مسمع من يشاء من خلقه، ومفهم من أراد منهم إفهامه في الوقت الذي يريد أن يسمعه ويفهمه ما يريد من ذلك، من غير تجديد قول ولا كلام، وإذا قيل في ألفاظ هذه الأخبار: يقول الله، ويتكلم الله، فليس المراد به تجديد القول والكلام، وإنما المراد تجديد الإسماع والإفهام للقول الذي لم يزل".

وصرح بإنكار قول من يقول: إن الله يتكلم مرة بعد أخرى، وعلل ذلك بقوله: "لأن ذلك يوجب حدث الكلام".

وقال الباجوري في تكليم الله لموسى: "وليس المراد أنه تعالى يبتديء كلاما ثم يسكت، لأنه لم يزل متكلما أزلا وأبدا".

قلت: وفي هذا الكلام عدة أمور:

الأول: أن صفة الكلام الثابتة لله تعالى هي المعنى القديم، لا أول لها ولا آخر.

والثاني: أن الذي يوحى للرسل، وغيرهم مما يتعلق بالأزمنة والأمكنة هو العبارات عن هذا الكلام، والدلالات عليه، وهي مخلوقة، كالذي سمع موسى حين أتى الشجرة.

والثالث: أن قول الله لما يريد تكوينه (كن) وما يوحي إلى رسله من الكلام المعبر عنه بعبارات كالقرآن والتوراة والإنجيل، كل ذلك معنى ثابت في الأزل، ولا يزال، وإنما تكون الأشياء في الأوقات التي شاء الله فيها كونها، لا أنه يتجدد قوله لما يريد تكوينه (كن) وينزل على رسله العبارات عن كلامه، وهي المتجددة الموصوفة بالابتداء والانتهاء والتقدم والتأخر كالتوراة والإنجيل والقرآن، أما الكلام القديم فثابت لا يتجدد.

وجملة هذه الأمور هي ما يعبر عنه بأن كلام الله غير متعلق بمشيئته واختياره.

ولم يعقل القوم أن هذه صفة نقص وعجز، لا تليق بالمخلوق الضعيف فكيف جعلوها لائقة بربهم تعالى وهو القدوس السلام؟

وإن مما اضطربوا فيه بسبب هذه البدعة الأمر والنهي، فقال: الأمر والنهي وصفان للكلام، والله لم يزل آمرا ناهيا، ولا يزال آمرا ناهيا، كما أنه لا يزال متكلما، وهذا يقتضي القول بجواز خطاب المعدوم، بمعنى أن الله خاطب العباد بالأمر والنهي أزلا قبل خلق الخلق، أمرا ونهيا لا أول له، فافترقوا إزاء هذا فريقين:

الأول: قالوا بجواز خطاب المعدوم، فكلام الله لم يزل أمرا ونهيا للمكلفين الذين خلقوا بعد ذلك، بشرط أن يفعلوا ما أمروا به بعد الوجود والبلوغ ووفور العقل.

والثاني: قالوا بعدم جواز خطاب المعدوم قبل خلق الخلق، فهؤلاء منهم لا يصفون الله بكونه آمرا ناهيا، وإنما يقولون: صار كلامه أمرا ونهيا عند توجه اللزوم على المكلف.

وكلا المذهبين فاسدان.

أما الأول فبما نقضناه عليهم في قولهم: كلام الله معنى مجرد، وإقامة الأدلة على أن كلامه تعالى متعلق بمشيئته واختياره، يتكلم بأمره ونهيه وخبره تعالى إذا شاء، ومتى شاء.

وأما الثاني فمقتضاه القول بأن كلام الله مخلوق جميعا، لأنه لا يعرف الكلام إلا ما كان خبرا أو إنشاء، وعند هؤلاء ما لا يسبق الحوادث فهو حادث، والخبر والإنشاء لم يكونا إلا بعد وجود المكلف، فالمكلف سابق الوجود للأمر والنهي والخبر، فهي مخلوقة على أصلهم، وهل كلام الله إلا الأمر والنهي والخبر؟

وهذا القول مقتض أن يكون معنى كلام الله مخلوقا أيضا لا ألفاظه فحسب، وبهذا يبطل دين الأشعرية في إثبات صفة الكلام، فليس ثم معنى قديم، وهم أنفسهم لم يكونوا يتصورون معنى قديما هو الأمر والنهي والخبر، فكيف يمكنهم تصور كلام هو معنى ليس بأمر ولا نهي ولا خبر؟

فمحصل ما ذكرنا أن الأشعرية مضطربون كل الاضطراب في إثبات مذهبهم، وسبب فلك عجزهم عن تصوره وإدراكه، وإلا فكيف يمكن وقوع الكلام من موصوف به من غير أن يكون بقدرته ومشيئته؟

وهم ينزهون الله تعالى عن الخرس والسكوت، ومعنى هذا على التحقيق أنه متكلم بالحروف والأصوات، لأن الخرس عدم القدرة على الكلام، والسكوت عدم النطق بالكلام، لكن القوم فروا من هذه الحقيقة التي لا يعقل العاقل سواها إلى خرافة لا يستسيغها الصبيان، فضلا عن العقلاء العارفين، فقالوا: الخرس والسكوت نفسيان، فالذي ينزه الله عنه عندهم هو الخرس النفسي والسكوت النفسي، أرأيت كلاما أشبه بالسفسطة من هذا؟!

فتأمل رحمك الله اعتقاد السلف والأئمة، وانظر بيانه وظهوره وقوة حجته ودليله، وقارنه بهذه السفاهات الأشعرية وغيرها يجل لك الحق وينقطع عنك الشك والريب، فإن اعتقاد السلف لا يرد عليه بفضل الله شيء من أقوال أهل البدع، وقد كفيناكه في الباب الأول ولله الحمد.

وأما ما حاول أهل البدع أن يموهو به فهو دليل حيرتهم، وهو حجة عليهم لو عقلوه -كما قد رأيت- ولو أنهم تركوا الكلام المذموم وأقبلوا على الوحي المعصوم لسلم لهم دينهم.

* **القرآن العربي عند الأشعرية**.

بينت في شرح اعتقاد السلف أن هذا القرآن العربي المؤلف من الحروف العربية، المشتمل على المعاني من الأوامر والنواهي، والأخبار، وغير ذلك مما خاطب الله تعالى به العباد، وأنزله على رسوله محمد ﷺ بواسطة الأمين جبريل عليه السلام، على الأحرف السبعة تيسيرا على الأمة، وهذا القرآن هو كلام الله على الحقيقة بألفاظه ومعانيه، وبحروفه وكلماته وآياته وسوره، غير مخلوق، من أول الفاتحة إلى آخر الناس، لا قرآن سواه، وبسطت ذلك بالأدلة، وبينت في الباب الثاني في إقامة الحجة على بطلان اعتقاد اللفظية، الذين يعتقدون خلق الألفاظ العربية، بالحجج القواطع من كتاب الله تعالى واعتقاد السلف، وسقت هناك من نصوص الأئمة ما فيه الكفاية والمقنع لمن طلب الهدى وقصده، ورام اتباع السلف وترك البدع.

ولكن الأشعرية -رأس القائلين بخلق الألفاظ- أبوا التسليم لهذا المعتقد السلفي، وقالوا فيه بقول الجهمية الضلال: بأنه مخلوق، وليس هو كلام الله على الحقيقة، وإنما هو عبارة عنه، لأن كلام الله عندهم هو المعنى القائم بنفسه -كما شرحناه عنهم-.

وهذا القول فاقوا فيه المعتزلة، لأن المعتزلة كانوا يسمون هذا القرآن العربي كلام الله، ويصفونه بالخلق، أما هؤلاء فوافقوهم في وصفه بالخلق، لكنهم زادوا عليهم نفي كونه كلام الله، وهذا وإن كان حقيقة قول المعتزلة، إلا أنهم لم يصرحوا به تصريح الأشعرية.

ويتلخص اعتقادهم في القرآن العربي في الأمور الآتية:

١ - هو عبارة ودلالة على الكلام القديم، وليس هو الكلام القديم.

٢ - لا يسمى كلام الله على الحقيقة، إلا على معنى أنه خلقه في اللوح المحفوظ أو غيره.

٣ - يسمى كلام الله مجازا من تسمية الدال باسم المدلول.

٤ - الأكثرون منهم على أنه مخلوق في اللوح المحفوظ، ومنهم من قال: في غيره، ومنهم من قال: هو قول جبريل عليه السلام، ومنهم من قال: هو قول محمد صلى الله عليه وسلم.

٥ - لم ينزل إلى الأرض إلا ما هو مخلوق.

وهذه بعض نصوصهم الصريحة تثبت صحة ما ذكرته عنهم:

قال أبو بكر الباقلاني: "إن الكلام الحقيقي هو المعنى الموجود في النفس، لكن جعل عليه أمارات تدل عليه، فتارة تكون قولا بلسان على حكم أهل ذلك اللسان وما اصطلحوا عليه وجرى عرفهم به وجعل لغة لهم، وقد بين تعالي ذلك بقوله: {وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم} [إبراهيم: ٤] فأخبر تعالي أنه أرسل موسى عليه السلام إلى بني إسرائيل بلسان عبراني، فأفهم كلام الله القديم القائم بالنفس بالعبرانية، وبعث عيسى عليه السلام بلسان سرياني، فأفهم قومه كلام الله القديم بلسانهم، وبعث نبينا صلى الله عليه وسلم بلسان العرب، فأفهم قومه كلام الله القديم القائم بالنفس بكلامهم، فلغة العرب غير لغة العبرانية، ولغة السريانية غيرهما، لكن الكلام القديم القائم بالنفس شيء واحد لا يختلف ولا يتغير... ".

حتى قال: "فصح أن الكلام الحقيقي هو المعنى القائم بالنفس دون غيره، وإنما الغير دليل عليه بحكم التواضع والاصطلاح، ويجوز أن يسمى كلاما إذ هو دليل على الكلام، لا أنه نفس الكلام الحقيقي".

ويفصح عن منشيء هذا الكلام العربي فيقول: "والمنزول به هو اللغة العربية التي تلا بها جبريل، ونحن نتلو بها إلى يوم القيامة، لقوله تعالى: {بلسان عربي مبين} [الشعراء: ١٩٥] والنازل على الحقيقة، المنتقل من قطر إلى قطر قول جبريل عليه السلام، يدل على هذا قوله تعالى: {فلا أقسم بما تبصرون (٣٨) وما لا تبصرون (٣٩) إنه

لقول رسول كريم...} وذكر الآيات، ثم ذكر آية التكوير، ثم قال: "وهذا إخبار من الله تعالى بأن النظم العربي الذي هو قراءة كلام الله تعالى هو قول جبريل، لا قول شاعر، ولا قول كاهن... ".

قلت: وقد بينا الحق في تفسير آيتي الرسولين في الباب الثاني في شرح مسألة اللفظ، بما يبطل مذهب الباقلاني ومن تابعه، فارجع إليه.

وقال صاحب "كفاية العوام" -منهم-: "وليس المراد بكلامه تعالى الواجب له تعالى الألفاظ الشريفة المنزلة على النبي ﷺ، لأن هذه حادثة، والصفة القائمة بذاته تعالى قديمة، وهذه مشتملة على تقدم وتأخر وإعراب وسور وآيات، والصفة القديمة خالية عن جميع ذلك، فليس فيها آيات، ولا سور، ولا إعراب، لأن هذه تكون للكلام المشتمل على حروف وأصوات، والصفة القديمة منزهة عن الحروف والأصوات".

حتى قال: "ويسمى كل من الصفة القديمة والألفاظ الشريفة: قرآنا، وكلام الله، إلا أن الألفاظ الشريفة مخلوقة، مكتوبة في اللوح المحفوظ، نزل بها جبريل عليه السلام على النبي ﷺ، بعد أن نزلت في ليلة القدر في بيت العزة: محل في سماء الدنيا".

وقال الباجوري: "مذهب أهل السنة -يريد الأشعرية- أن القرآن بمعنى الكلام النفسي ليس بمخلوق، وأما القرآن بمعنى اللفظ الذي نقرؤه فهو مخلوق"

وقال: "من أضيف له كلام لفظي دل عرفا أن له كلاما نفسيا، وقد أضيف له تعالي كلام لفظي، كالقرآن، فإنه كلام الله قطعا، بمعنى أنه خلقه في اللوح المحفوظ، فدل التزاما على أن له تعالى كلاما نفسيا، وهذا هو المراد بقولهم: القرآن حادث، ومدلوله قديم، فأرادوا بمدلوله الكلام النفسي، وتكفي الإضافة الإجمالية وإن لم يكن اللفظي قائما بالذات".

وقال صاحب "الجوهرة":

فكل لفظ للحدوث دلا... احمل على اللفظ الذي قد دلا

فقال الباجوري في "شرحه": "(على اللفظ) أي على القرآن، بمعنى: اللفظ المنزل على نبينا ﷺ، المتعبد بتلاوته المتحدى بأقصر سورة منه، والراجح أن المنزل اللفظ والمعنى، وقيل: المنزل المعنى، وعبر عنه جبريل بألفاظ من عنده، وقيل: المنزل المعنى، وعبر عنه النبي ﷺ بألفاظ من عنده، لكن التحقيق الأول، لأن الله خلقه أولا في اللوح المحفوظ، ثم أنزله في صحائف إلى سماء الدنيا، في محل يقال له: بيت العزة، في ليلة القدر، كما قال تعالى: {إنا أنزلناه في ليلة القدر} ثم أنزله على النبي ﷺ مفرقا بحسب الوقائع".

حتى قال: "والحاصل أن كل ظاهر من الكتاب والسنة دل على حدوث القرآن فهو محمول على اللفظ المقروء، لا على الكلام النفسي".

قلت: يعنون بهذا قوله تعالى: {ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث} وما في معناه مما ذكرناه عن أسلافهم الجهمية في الفصل السابق، وأظهرنا زيفهم فيه.

فهذه نصوص بعض محققي الأشعرية، وهي أبين من أن تشرح، وأصرح من أن توضح، مصرحة بخلق هذا القرآن العربي الذي يقول الله تعالى فيه: {وما كان هذا القرآن أن يفترى من دون الله} [يونس: ٣٧] والذي تحدى الخلق أن يأتوا بسورة مثله، فوافقوا الجهمية في قولهم، ونبذوا مذهب السلف وأهل السنة واعتقادهم وراء ظهورهم، وكابروا، فتظاهروا بالرد على الجهمية، والانتساب لأهل السنة، وسأذكر لك قريبا مقالة أحد فحولهم في أنهم موافقون للمعتزلة في هذه القضية، تنبيك عن براءتهم من اعتقاد أهل السنة من السلف والأئمة في مسألة كلام الله تعالى.

ولقد أبطلت قول هؤلاء اللفظية في الباب السابق، بما فيه غنية إن شاء الله.

وأقول هنا إلزاما وإفحاما: لقد صرحتم -معشر الأشعرية- في غير موضع من كتبكم في صدد الرد على المعتزلة، بأن كلام الله لو كان مخلوقا لكان مخلوقا في محل، ولكان صفة لذلك المحل الذي خلق فيه، لا صفة لله تعالى.

وقولكم هذا صواب ومعقول موافق للمنقول، فإنه إذا خلق الله تعالى حركة أو وصفا في محل كان ذلك المحل هو المتحرك الموصوف بذلك الوصف، لا الخالق تعالى، فإنه لا يوصف بخلقه، فكلامه تعالى المضاف إليه صفته، فإن قيل: مخلوقة، وجب أن تكون قائمة بمخلوق لا بالله تعالى، وأنتم تقرون بهذا، فإذا كانت قائمة بمخلوق لم تجز إضافتها لله تعالى على أنها صفة له، وهذا موافق لإلزامكم للمعتزلة.

وهذا القرآن العربي معلوم الإضافة إلى الله تعالى بالضرورة، فإن الأمة متفقة على ذلك، وقد تلقت ذلك عن رسول الله ﷺ على أنه كلام الله لا كلام غيره، ففي نفي إضافته إلى الله تكذيب للرسول ﷺ بما جاء به، وتجهيل للصحابة رضي الله عنهم، وهم أجل من أن يجهلوا أنه لو كان مخلوقا لكان مخلوقا في محل، فيكون بهذا صفة لذلك المحل لا لله تعالى.

وأنتم -معشر الأشعرية- قلتم: إن الله خلقه، قال أكثركم: في اللوح المحفوظ، وقال آخرون: في غيره.

وهذا يلزمكم على أصلكم الذي ألزمتم به المعتزلة أن يكون كلام اللوح، لا كلام الله، فلا يحسن منكم إضافته إلى الله بحال من الأحوال، ولكنكم أردتم التشبيه على الأمة والتلبيس عليها، وستر مقالتكم الشنيعة التي هي في الحقيقة مقالة الجهمية، فكسوتموها زورا بكساء أهل السنة، لتخفوا حقيقة أمركم.

فكذبتم الرسول ﷺ في أنه كلام الله، وجهلتم أصحابه والتابعين لهم بإحسان، الذين لم يكونوا يعرفون هذا القرآن العربي إلا أنه كلام الله ووحيه وتنزيله.

بل تبجح بعضكم فافترى، وزاد إفكا أنه قول جبريل، ولبس على الناس بما لم يفهمه هو من القرآن، وأضل منه وأكفر من قال منكم: إنه من إنشاء النبي ﷺ، وأنتم أيها المساكين توردون خلاف أصحابكم في كونه مخلوقا في اللوح، أو في الهواء، أو في جبريل، أو محمد ﷺ، مورد مسائل الفروع الخلافية.

وأما قول إمامكم الجويني ومن تبعه: إن إطلاق كلام الله على الكلام النفسي، والنظم العربي، حقيقة فيهما جميعا، فهو أبعد شيء عن المعقول الذي تدعونه، فإنه إن كان كلام الله على الحقيقة على هذه المقالة، بطل أن يكون مخلوقا، سواء كان ما سميتموه بالكلام النفسي، أو النظم العربي، وهذا يبطل أصلكم، ولكن الأمر ينطوي على سر لا تظهرونه على كل حال خشية أن تبدو سوآتكم، وتنكشف عوراتكم، وهو الذي صرح به شارح الجوهرة حين قال: "إنه كلام الله قطعا، بمعنى أنه خلقه في اللوح المحفوظ" فهذه الحقيقة المرادة عندكم.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "فإن قيل: إنه كله كلام الله تكلم به، وبلغه عنه جبريل إلى محمد -كما هو المعلوم من دين المرسلين- كان هذا صريحا بأنه لا فرق بين الحروف والمعاني، وأن هذا من كلام الله، كما أن هذا من كلام الله، وإن قيل؛ إنه خلق في غيره حروفا منظمة دلت على معنى قائم بذاته، فقد صرح بأن تلك الحروف المؤلفة ليست كلامه، وأنه لم يتكلم بها بحال، وإذا قيل: إن تلك تسمى كلاما حقيقة، وقد خلقت في غيره، لزم أن تكون كلاما لذلك الغير، فلا يكون كلام الله، وهو خلاف المعلوم من دين الإسلام، وإن قيل: لا يسمى كلاما حقيقة كان خلاف المعلوم من اللغة والشريعة ضرورة".

فالتحقيق الذي لا مرية فيه أن الأشعرية يعتقدون أن القرآن العربي مخلوق، وهذا عين قول المعتزلة الجهمية.

شبهة:

ومع التحقيق الذي ذكرنا في اعتقادهم، فإنهم نصوا على أن القرآن الذي نتلوه كلام الله، متلو بألسنتنا على الحقيقة، مكتوب في مصاحفنا على الحقيقة، محفوظ في صدورنا على الحقيقة، مسموع بأسماعنا على الحقيقة.

وهذه شبهة التبست حقيقتها على كثير من الناس، وخاصة من بعض إخواننا السلفيين، فإنهم لما رأوا ذلك في "الإبانة" للأشعري، وغيره من أتباعه، حسبوها موافقة منهم لاعتقاد أهل السنة. وليس الأمر كذلك، فإن القوم حين فصلوا اعتقادهم بان حقيقة المعنى الذي أرادوا وراء هذه الألفاظ المجملة، بل إنهم فسروها في غير موضع.

قال أبو القاسم القشيري -وهو من كبار محققيهم- في "شكاية أهل السنة" وهو يذب عن الأشعري: "بل القرآن مكتوب في المصحف على الحقيقة، والقرآن كلام الله، وهو قديم غير مخلوق، لم يزل الله به متكلما، ولا يزال به قائلا، ولا يجوز انفصال القرآن عن ذات القديم سبحانه، ولا الحلول في المحال، وكون الكلام مكتوبا على الحقيقة في أبواب لا يقتضي حلوله فيه، ولا انفصاله عن ذات المتكلم، قال الله تعالى: {النبي الأمي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة} [الأعراف: ١٥٧] فالنبي ﷺ على الحقيقة مكتوب في التوراة، فكذلك القرآن على الحقيقة مكتوب في المصاحف، محفوظ في قلوب المؤمنين، مقروء متلو على الحقيقة بألسنة القارئين من المسلمين، كما أن الله على الحقيقة لا على المجاز معبود في مساجدنا، معلوم في قلوبنا، مذكور بألسنتنا".

قلت: فأفصح بالمثل الذي ضربه عن حقيقة هذه المقالة، فإن الذي في التوراة هو ذكر النبي ﷺ، لا عينه، وهذا مما لا يشك فيه أحد، فالمكتوب على الحقيقة في

التوراة هو ذكره ﷺ، كما أن المذكور بالألسنة على الحقيقة هو اسمه تعالى، فليس مراد القوم أن القرآن الذي هو كلام الله عندهم لا النظم العربي مكتوب في المصاحف على الحقيقة، بمعنى أن عين كلام الله تعالى مكتوب في المصاحف، أو عين كلامه محفوظ في الصدور، أو عين كلامه مسموع بالآذان، وإنما كتابة ذلك وقراءته وتلاوته، وهذه جميعا معاني مخلوقة عندهم، إذ هي العبارات عن الكلام القديم.

وأفصح عن ذلك ابن فورك، فقال: "كلام الله تعالى محفوظ في القلوب، متلو بالألسنة، مكتوب في المصاحف، كما أن الله جل ذكره مذكور بالألسنة، معبود بالجوارح، ولا يجوز أن يكون في شيء من ذلك حالا، ومثل هذا قوله تعالى: {وأشربوا في قلوبهم العجل} [البقرة: ٩٣] والمراد حب العجل، لأن العجل لم يحل في قلوبهم، واعلم أنا لا نأبى أن كلام الله تعالى محفوظ على الحقيقة بحفظ في القلوب، مكتوب على الحقيقة في المصاحف كتابة حالة فيها، متلو بالألسنة بتلاوة فيها، مسموع في الأسماع، غير حال في شيء من هذه المخلوقات، ولا نجاوز".

وقال عبد القاهر: "ونقول: كلام الله في المصحف مكتوب، وفي القلب محفوظ، وباللسان متلو، ولا يقال: إنه في المصاحف مطلقا، ولا نقول على الإطلاق: إن كلام الله سبحانه في محل، ولكن نقول على التقييد: إنه مكتوب في المصاحف".

فهذا صريح منهم أن ما بين الدفتين كتابة كلام الله التي هي الألفاظ العربية، لا كلام الله، وما قد شرحناه عنهم فيما مضى كاف في توضيح هذا المراد، ورفع الإشكال الوارد بسببه.

وقد ذكر شيخ الإسلام أنهم غلطوا في التمثيل الذي ذكروه غلطين: غلطا في تصوير مذهبهم، وغلطا في الشريعة.

قال رَحِمَهُ اللَّهُ: "أما الغلط في تصوير مذهبهم، فكان الواجب أن يقولوا: إن القرآن في

المصحف مثل ما إن العلم والمعاني في الورق، فكما يقال: العلم في هذا الكتاب، يقال: الكلام في هذا الكتاب، لأن الكلام عندهم هو المعنى القائم بالذات، فيصور له المثل بالعلم القائم بالذات، لا بالذات نفسها.

وأما الغلط في الشريعة، فيقال لهم: إن القرآن في المصاحف مثلما أن اسم الله في المصاحف، فإن القرآن كلام، فهو محفوظ بالقلوب، كما يحفظ الكلام بالقلوب، وهو مذكور بالألسنة كما يذكر الكلام بالألسنة، وهو مكتوب في المصاحف والأوراق، كما أن الكلام يكتب في المصاحف والأوراق، والكلام الذي هو اللفظ يطابق المعنى ويدل عليه، والمعنى يطابق الحقائق الموجودة.

فمن قال: إن القرآن محفوظ كما أن الله معلوم، وهو متلو كما أن الله مذكور، ومكتوب كما أن الرسول مكتوب، فقد أخطأ القياس والتمثيل بدرجتين، فإنه جعل وجود الموجودات القائمة بأنفسها بمنزلة وجود العبارة الدالة على المعنى المطابق لها، والمسلمون يعلمون الفرق بين قوله تعالى: {إنه لقرآن كريم في كتاب مكنون} [الواقعة: ٧٧ - ٧٨] وبين قوله تعالى: {وإنه لفي زبر الأولين} [الشعراء: ١٩٦] فإن القرآن لم ينزل على أحد قبل محمد لا لفظه ولا جميع معانيه، ولكن أنزل الله ذكره، والخبر عنه، كما أنزل ذكر محمد والخبر عنه.

فذكر القرآن في زبر الأولين كما أن ذكر محمد في زبر الأولين، وهو مكتوب عندهم في التوراة والإنجيل، فالله ورسوله معلوم بالقلوب، مذكور بالألسن، مكتوب في المصحف، كما أن القرآن معلوم لمن قبلنا، مذكور لهم، مكتوب عندهم، وإنما ذاك ذكره والخبر عنه، وأما نحن فنفس القرآن أنزل إلينا، ونفس القرآن مكتوب في مصاحفنا، كما أن نفس القرآن في الكتاب المكنون، وهو في الصحف المطهرة.

ولهذا يجب الفرق بين قوله تعالى: {وكل شيء فعلوه في الزبر} [القمر: ٥٢]

وبين قوله تعالى: {وكتاب مسطور (٢) في رق منشور} [الطور: ٢ - ٣] فإن الأعمال في الزبر كالرسول وكالقرآن في زبر الأولين، وأما الكتاب المسطور في الرق المنشور، فهو كما يكتب الكلام نفسه في الصحيفة، فأين هذا من هذا؟ ".

قلت: فتأمل -أرشدك الله- مدى تناقض القوم المتبجحين بمعرفة المعقول، المجانبين لما جاء به الرسول ﷺ.

تنبيه:

ترى في بعض نصوص الأشعرية المذكورة قريبا وغيرها، تنزيههم القرآن الذي هو كلام الله عن الحلول في المصحف، ولو طلبت تفسير الحلول في كلامهم وجدتهم يريدون تنزيه كلام الله تعالى الذي هو صفته عن الكون في الورق، لأن هذا بزعمهم بينونة للصفة عن الموصوف ومفارقة له، فيرون أنهم إن أقروا بأن كلام الله على الحقيقة في المصحف أبطلوا أن تكون لله تعالى صفة الكلام، لأن كلامه حينئذ ينتقل ويحل في الورق.

وهذا منهم جهل بحقيقة الأمر، فإن نقل الكلام ليس كنقل الحجر والصخر، فنقل الحجر والصخر يزيله عن موضعه إلى الموضع الذي نقل إليه، بخلاف الكلام، فهذا رسول الله ﷺ كان يحدث أصحابه بالسنن والشرائع، وأصحابه يحفظون ذلك وينقلونه عنه، فهل ما علمهم من قوله ﷺ وحفظوه زال عنه وفارقه؟ لا يعقل هذا عاقل، وإلا كان ما يتكلم به المتكلم لا يقدر أن يتكلم به أكثر من مرة، وإن قلنا: فارقته صفة الكلام وانتقلت إلى غيره بسماع ذلك الغير هذا الكلام وحفظه له، لما صح أن يبقى وصف الكلام لازما له، ولعاد أبكم بعد تكلمه مرة، وهذا غير معقول ولا متصور. ولو صح ما قالوه -أيضا- لما صحت إضافة الكلام إلى من قاله إبتداء، فالحديث -مثلا- سمعه أبو هريرة رضي الله عنه من النبي ﷺ، يضاف على قول هؤلاء إلى

أبي هريرة لا إلى النبي ﷺ، لأنه فارق النبي ﷺ بتكلمه به وحل في أبي هريرة فصار قولا لأبي هريرة، وهذا المعنى زيغ وضلال ومجانبة للفهم السليم، وبعد عن الصراط المستقيم.

قال شيخ الإسلام: "ولهذا يقال: فلان ينقل علم فلان، وينقل كلامه، ويقال: العلم الذي كان عند فلان صار إلى فلان، وأمثال ذلك، كما يقال: نقلت ما في الكتاب، ونسخت ما في الكتاب، أو نقلت الكتاب أو نسخته، وهم لا يريدون أن نفس الحروف التي في الكتاب الأول عدمت منه، وحلت في الثاني، بل لما كان المقصود من نسخ الكتاب من الكتب ونقلها من جنس نقل العلم والكلام، وذلك يحصل بأن يجعل في الثاني مثل ما في الأول، فيبقى المقصود بالأول منقولا منسوخا، وإن كان لم يتغير الأول؛ بخلاف نقل الأجسام وتوابعها، فإن ذلك إذا نقل من موضع إلى موضع زال عن الأول".

فهذا النظم العربي مكتوب فيما لا يحصى من المصاحف، ويحفظه من لا يحصيهم إلا الله من الخلائق، وهو نفسه الذي سمعه الصحابة من رسول الله ﷺ، قرآن واحد كما أنزل بسوره وآياته وحروفه وكلماته، وهو نفسه الذي في اللوح المحفوظ، وهو نفسه الذي تكلم الله تعالى به.

قال شيخ الإسلام: "بل إذا قرأه الناس، أو كتبوه في المصاحف، لم يخرج بذلك عن أن يكون كلام الله تعالى حقيقة، فإن الكلام إنما يضاف إلى من قاله مبتدئا، لا إلى من قاله مبلغا مؤديا، وهو كلام الله: حروفه ومعانيه، ليس كلام الله الحروف دون المعاني، ولا المعاني دون الحروف".

وقال الإمام ابن قتيبة: "والقرآن لا يقوم بنفسه وحده، وإنما يقوم بواحدة من أربع: كتابة، أو قراءة، أو حفظ، أو استماع، فهو بالعمل في الكتابة قائم، والعمل خط

وهو مخلوق، والمكتوب قرآن وهو غير مخلوق، وهو بالعمل في القراءة قائم، والعمل تحريك للسان واللهوات بالقرآن وهو مخلوق، والمقروء قرآن وهو غير مخلوق، وهو بحفظ القلب قائم، والحفظ عمل وهو مخلوق، والمحفوظ قرآن وهو غير مخلوق، وهو بالاستماع قائم في السمع، والاستماع عمل وهو مخلوق، والمسموع قرآن وهو غير مخلوق".

وقال الحافظ الذهبي: "إنك تنقل من المصحف مئة مصحف، وذاك الأول لا يتحول في نفسه ولا يتغير، وتلقن القرآن ألف نفس، وما في صدرك باق بهيئته لا يقصل عنك ولا يغير، وذاك لأن المكتوب واحد، والكتابة تعددت، والذي في صدرك واحد وما في صدور المقرئين هو عين ما في صدرك سواء، والمتلو وإن تعدد التالون به واحد، مع كونه سورا وآيات وأجزاء متعددة، وهو كلام الله ووحيه وتنزيله وإنشاؤه، ليس هو بكلامنا أصلا، نعم، وتكلمنا به وتلاوتنا له ونطقنا به من أفعالنا، وكذلك كتابتنا له وأصواتنا به من أفعالنا، قال الله ﷻ: {والله خلقكم وما تعملون} [الصافات: ٩٦]... ".

وقال: "فالمقرىء يلقن الختمة مئة نفس ومئتين فيحفظونه، وهو لا ينفصل عنه منه شيء، كسراج أوقدت منه سرجا ولم يتغير".

وذكر شيخ الإسلام رحمه الله اعتقادهم هذا الذي ذكرنا، وقال: "بل كلام المخلوقين يكتب في الأوراق وهو لم يفارق ذواتهم، فكيف لا يعقل مثل هذا في كلام الله تعالى".

فتفسير القوم للحلول في المصحف على ما ذكرنا وإنكارهم له باطل، مبني على أصلهم في نفي أن يكون ما بين دفتي المصحف كلام الله على الحقيقة، لأن هذا محصور محدود، وكلام الله لا نهاية له، وهو معنى واحد، وهذا تلبيس قد كشفناه بفضل الله تعالى ومنته.

وأما إطلاق اللفظ: إن كلام الله حال في المصحف، فليس مما جرت به ألسنة السلف والأئمة، وإن كان قد ذكره بعض المتأخرين من أهل السنة، إلا أن مذهب السلف أولي بالاتباع، وإنه يخشى من الإطلاق ورود معاني باطلة، وإنما يكتفى بالقول: إن ما بين دفتي المصحف كلام الله بحروفه ومعانيه، منه بدأ وإليه يعود، وهو صفته، غير بائن منه.

قال ابن قتيبة رَحِمَهُ اللَّهُ: "ولسنا نشك في أن القرآن في المصاحف على الحقيقة، لا على المجاز، كما يقول أصحاب الكلام: إن الذي في المصحف دليل على القرآن وليس به، والله تبارك وتعالى يقول: {إنه لقرآن كريم في كتاب مكنون لا يمسه إلا المطهرون} [الواقعة: ٧٧ - ٧٩] والنبى ﷺ يقول: "لا تسافروا بالقرآن إلى أرض العدو" يريد المصحف".

وقد شرحت معنى هذا في الباب الأول بما يزيل تلبيس الأشعرية ومن قال بقولهم.

• تعظيم المصحف عند الأشعرية:

اعتقاد الأشعرية في كلام الله تعالى أنه المعنى القائم بنفسه، وأن هذا لم ينزل، وإنما نزلت العبارة عنه، وهذه العبارة مخلوقة تحل في المصاحف أدى بمتأخريهم إلى تهوين شأن المصحف، بل أدى بجهالهم إلى الاستهانة به، وهذا مما فاقوا به المعتزلة، وشبهوا به غلاة الجهمية.

وبيان ذلك: أن تعظيمه عند عقلائهم والقدماء منهم على وجه الخصوص، لأجل كونه عبارة عن الكلام النفسى ودلالة عليه، فتعظيمه لدلالته على العظيم.

وبهذا يفسرون قول النبي ﷺ: "لا تسافروا بالقرآن إلى أرض العدو، فإني أخاف أن يناله العدو".

والذي يحمل إنما هو المصاحف التي فيها القرآن، وتعليل النهي عن السفر بها بين في الخبر، وهو الخوف من أن تناله أيدي الكفار، فلا تؤمن منهم إهانته، وهذا المعنى حق وصواب، لكنه عند أهل السنة والأئمة لأن فيه كلام الله على الحقيقة بألفاظه ومعانيه، وهذا وجه النهي عندهم، أما الأشعرية فلأن فيه العبارة عن كلام الله.

فجاء متأخروهم وزادوا أنه مخلوق في اللوح المحفوظ، أو غيره، أو قول جبريل، أو محمد ﷺ، فهون هذا من شأن المصحف عندهم، حتى فاضلوا بينه وبين رسول الله ﷺ، قال الباجوري: "وهل القرآن بمعنى اللفظ المقروء أفضل أو سيدنا محمد ﷺ؟ " فأشار إلى خلاف عندهم في ذلك، ثم قال: "والحق أنه ﷺ أفضل لأنه أفضل من كل مخلوق".

قلت: سبحانك هذا بهتان عظيم، أي جرأة هذه التي تؤدي بأصحابها إلى جعل صفة الرب تعالى أدنى من المخلوق -مع شرف المخلوق-؟!!

بل إن بعضهم لما رأوا أن لهذا القرآن الذي في المصحف ليس كلام الله حقيقة وإنما هو دلالة عليه، رأوا أن كل المخلوقات سواه أدلة على الخالق وصفاته، ومع ذلك فلا يجب احترامها، وما دل على الخالق أولى بالاحترام مما دل على صفته، وصل بهم الحال حينئذ إلى أن قالوا في هذا القرآن العربي: ما هذا إلا ورق ومداد، فحصل بذلك شر أعظم.

قال شيخ الإسلام: "ثم تبع أقوام من أتباعهم أحد أهل المذهب، وأن القرآن معنى قائم بذات الله فقط، وأن الحروف ليست من كلام الله، بل خلقها الله في الهواء، أو صنفها جبريل أو محمد، فضموا إلى ذلك أن المصحف ليس فيه إلا مداد وورق، وأعرضوا عما قاله سلفهم من أن ذلك دليل على كلام الله فيجب احترامه، لما رأوا أن مجرد كونه دليلا لا يوجب الاحترام، كالدليل على الخالق المتكلم بالكلام، فإن

الموجودات كلها أدلة عليه، ولا يجب احترامها، فصار هؤلاء يمتهنون المصحف حتى يدوسوه بأرجلهم، ومنهم من يكتب أسماء الله بالعذرة إسقاطا لحرمة ما كتب في المصاحف والورق من أسماء الله وآياته".

قلت: ومما يصدق ما حكاه عنهم شيخ الإسلام، ما رواه ابن حزم في "الفصل" قال: أخبرني علي بن حمزة المرادي الصقلي الصوفي أنه رأى بعض الأشعرية يبطح المصحف برجله، قال: فأكبرت ذلك، وقلت له: ويحك! هكذا تصنع بالمصحف، وفيه كلام الله تعالى؟ فقال لي: ويلك! والله ما فيه إلا السخام والسواد، وأما كلام الله فلا، ونحو هذا من القول الذي هذا معناه.

وأنت -وفقك الله- قد تعجب من هذه الحال التي وصل إليها بعض الأشعرية، وقد لا تصدق ذلك ابتداء وتستنكره، من أجل ما تراه من تظاهرهم بتكريم المصاحف، وتعظيمها، وتقبيلها، والقيام لها حين الإتيان بها، ولكنك حين تدرك ما شرحناه من اعتقادهم، فليس يبعد وقوع ذلك من سفلتهم الذين لم يقدروا الله تعالى قدره.

ولهؤلاء السفهاء سلف في الاستهانة بالمصحف وعدم تعظيمه، ذلك هو الجهم بن صفوان -رأس الجهمية- فقد قال أبو نعيم البلخي -وكان صدوقا-:

كان رجل من أهل مرو صديقا لجهم، ثم قطعه وجفاه، فقيل له: لم جفوته؟ فقال: جاء منه ما لا يحتمل، قرأت يوما آية كذا وكذا، فقال: ما كان أظرف محمدا، فاحتملتها، ثم قرأ سورة طه، فلما قال: {الرحمن على العرش استوى} قال: أما والله لو وجدت سبيلا إلى حكها لحككتها من المصحف، فاحتملتها، ثم قرأ سورة القصص، فلما انتهى إلى ذكر موسى قال: ما هذا، ذكر قصة في موضع فلم يتمها، ثم ذكر ههنا فلم يتمها، ثم رمى بالمصحف من حجره برجليه، فوثبت عليه.

وهذا المعنى الذي تقشعر منه الجلود، وتنفر منه القلوب، ويأباه دين المسلمين، لم يكن عند قدماء الأشعرية، والله تعالى أمر بالعدل، فإن أولئك -على ما ذكرنا عنهم من الاعتقاد في القرآن العظيم- إلا أنهم كانوا يعظمون المصحف، ويبجلونه لدلالته عندهم على القديم النفسي، بل إنك تجد فيهم من يصرح بتكفير من استهان بالمصحف.

ولكن بدعة هؤلاء الأوائل ضرت بهؤلاء السفهاء، فإنهم توسعوا فيها حتى أخرجتهم من الإسلام، وهذا شأن البدع وتأثيرها على أصحابها.

قال شيخ الإسلام: "فالبدع تكون في أولها شبرا، ثم تكثر في الأتباع حتى تصير أذرعا وأميالا وفراسخ".

وحين ذكر شيخ الإسلام بدعة الأشعرية واعتقادهم الباطل الذي شرحناه، قال: "وهذا القول فيه نوع من الضلال والنفاق، والجهل بحدود ما أنزل الله على رسوله، وهو الذي أوقع الجهال في الاستخفاف بحرمة آيات الله وأسمائه، حتى ألحدوا في أسمائه وآياته".

وقال: "وقد اتفق المسلمون على أن من استخف بالمصحف، مثل أن يلقيه في الحش، أو يركضه برجله، إهانة له، أنه كافر مباح الدم". انظر العقيدة السلفية في كلام رب البرية وكشف أباطيل المبتدعة الردية.

(باب الصلة بين الإيمان والإسلام عند الأشاعرة)

هذه المسألة لم يتفق الأشاعرة فيها أيضًا بل وقع بينهم خلاف فافترقوا على رأيين، فمن قائل بالترادف بينهما، ومن قائل بالتغاير، وكل فريق استدل لرأيه بما يدل عليه من الكتاب والسنة. وفيما يلي أورد بعض النصوص في ذلك من كتبهم المعتبرة

ثم أعقب ذلك ببيان ما تضمنته من أفكار. يقول الشيخ عبدالسلام بن إبراهيم اللقاني في شرحه لجوهرة التوحيد: "... ولما كان الإيمان والإسلام لغة متغايري المدلول لأن الإيمان هو التصديق، والإسلام هو الخضوع والانقياد، اختلف فيهما شرعًا، فذهب جمهور الأشاعرة إلى تغايرهما أيضًا، لأن مفهوم الإيمان ما علمته آنفًا، ومفهوم الإسلام امتثال الأوامر والنواهي ببناء العمل على ذلك الإذعان، فهما مختلفان ذاتًا ومفهومًا وإن تلازما شرعًا بحيث لا يوجد مسلم ليس بمؤمن ولا مؤمن ليس بمسلم... وذهب جمهور الماتريدية والمحققون من الأشاعرة إلى اتحاد مفهوميهما بمعنى وحدة ما يراد منهما في الشرع وتساويهما بحسب الوجود، على معنى أن كل من اتصف بأحدهما فهو متصف بالآخر شرعًا - وعلى هذا فالخلاف لفظي باعتبار المآل". ويقول الشيخ سعد الدين التفتازاني في كتابه المشهور (شرح المقاصد): الجمهور على أن الإسلام والإيمان واحد، إذ معنى آمنت بما جاء به النبي عليه السلام صدقته، ومعنى أسلمت له سلمته. ولا يظهر بينهما كثير فرق لرجوعهما إلى معنى الاعتراف والانقياد والإذعان والقبول، وبالجملة لا يعقل بحسب الشرع مؤمن ليس بمسلم أو مسلم ليس بمؤمن. وهذا مارد القوم بترادف الاسمين، واتحاد المعنى وعدم التغاير على ما قال في "التبصرة": الاسمان من قبيل الأسماء المترادفة وكل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن، لأن الإيمان اسم لتصديق شهادة العقول والآثار على وحدانية الله تعالى، وأن له الخلق والأمر لا شريك له في ذلك، والإسلام إسلام المرء نفسه بكليتها لله تعالى بالعبودية له من غير شرك، فحصلا من طريق المراد منهما على معنى واحد. ولو كان الاسمان متغايرين لتصور وجود أحدهما بدون الآخر ولتصور مؤمن ليس بمسلم، أو مسلم ليس بمؤمن، فيكون لأحدهما في الدنيا أو الآخرة حكم ليس للآخر وهذا باطل قطعًا. وقال في "الكفاية": الإيمان هو تصديق الله فيما أخبر

من أوامره ونواهيه، والإسلام هو الانقياد والخضوع لألوهيته، وإذا لا يتحقق إلا بقبول الأمر والنهي، فالإيمان لا ينفك عن الإسلام حكمًا فلا يتغايران، وإذا كان المراد بالاتحاد هذا المعنى صح التمسك فيه بالإجماع، على أنه يمتنع أن يأتي أحد بجميع ما اعتبر في الإسلام ولا يكون مؤمنًا، وعلى أنه ليس للمؤمن حكم لا يكون للمسلم وبالعكس، وعلى أن دار الإيمان دار الإسلام وبالعكس، وعلى أن الناس كانوا في عهد النبي ﷺ ثلاث فرق مؤمن وكافر ومنافق لا رابع لهم.ويقول إمام الجويني في العقيدة النظامية: "فإن قيل هل يفرق بين الإيمان والإسلام، قلنا: وقد يطلق والمراد به الإذعان والاستسلام ظاهرًا من غير إظهار حقيقة الإيمان، قال تعالى: قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا [الحجرات: ١٤] فالمؤمن إذن المستسلم، وقد لا يكون المستسلم مؤمنًا فكل مؤمن على ذلك مسلم وليس كل مسلم مؤمنًا".

فمما تقدم من النصوص يتضح لنا أن مذهب الأشاعرة في الصلة بين الإيمان والإسلام مبني على الخلاف، إذ لم يتفقوا فيها على رأي بل اختلفوا في ذلك على قولين:

١ - أن الإيمان والإسلام متغايران ذاتًا ومفهومًا مع القول بتلازمهما شرعًا في الوجود بمعنى أنه لا يوجد مسلم بمؤمن، كما أنه لا يمكن وجود مؤمن ليس بمسلم مع اختلاف حقيقتي الإيمان والإسلام وهذا الرأي عزاه - كما تقدم - الشيخ اللقاني إلى جمهور الأشاعرة، وهو ما اختاره إمام الحرمين نفسه وقال به كما يتضح لنا من كلامه المتقدم، ولعله قصد بقوله فكل مؤمن مسلم وليس كل مسلم مؤمنًا أن الانقياد والاستسلام قد يحصل بدون تصديق فلا يعتد به، أما التصديق إذا حصل فلابد وأن ينتج الانقياد والاستسلام الذي هو معنى الإسلام فيكون بذلك مؤمنًا مسلمًا وإلا فهو

يقول - كغيره من أصحاب هذا الرأي - بالتلازم بين الإيمان والإسلام في الوجود. وقد قال بهذا القول وأيده بشدة تاج الدين السبكي في "طبقات الشافعية".

٢- أن الإيمان والإسلام متحدان، بمعنى أنهما مترادفان مفهومًا ومرادًا، ومتساويان في الوجود، فكل متصف بأحدهما، فهو متصف بالآخر من الناحية الشرعية. وهذا يشبه ما تقدم في الرأي الأول من القول بالتلازم في الوجود، مما حدا بشارح "جوهرة التوحيد" إلى اعتبار الخلاف بين الرأيين لفظي باعتبار النتيجة والمآل، وهو في الحقيقة كذلك.

فعند هؤلاء لا يعقل بحسب الشرع مؤمن ليس بمسلم أو مسلم ليس بمؤمن، وهو مرادهم من الترادف. وهذا الرأي - كما تقدم - اختيار الشيخ التفتازاني وعزاه إلى الجمهور، ورواه عن أبي المعين النسفي من كتابه (تبصرة الأدلة) وضمنه بعض الأدلة على إثباته وترجيحه.

فمن أدلته: الإجماع على أنه لا يمكن أن يأتي أحد بجميع ما اعتبر في الإيمان ولا يكون مسلمًا، أو بجميع ما اعتبر في الإسلام ولا يكون مؤمنًا، وعلى أنه ليس للمؤمن حكم خاص به ولا يكون للمسلم وبالعكس إلى آخر ما ذكر من المسائل. وقد ساق بعد ذلك أدلتهم السمعية بقوله:

"والمشهور من استدلال القوم وجهان:

أحدهما: أن الإيمان لو كان غير الإسلام لم يقبل من مبتغيه لقوله تعالى: وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ [آل عمران: ٨٥].وثانيهما: أنه لو كان غيره لم يصح استثناء أحدهما من الآخر... لقوله تعالى: فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ الْمُسْلِمِينَ [الذاريات: ٣٥ - ٣٦]، أي فلم نجد ممن كان فيها من المؤمنين إلا أهل بيت من المسلمين".

وبعد أن ذكر التفتازاني هذا الرأي، واستدل له، التفت إلى الرأي الآخر وعزاه إلى الحشوية - على حد تعبيره - وبعض المعتزلة، وهو رأي في نظره باطل.

وأنا أقول: إن هذا الرأي الذي أبطله، وأنكر أن يكون قد تبناه جماعة من الأشاعرة، يعتد بقولهم، أقول: إن هذا الرأي هو الذي يتناسب مع ما سبق تقريره من أن الإيمان عند الأشاعرة هو التصديق فقط، واعتبار الأعمال التي تمثل الإسلام من لوازم ذلك التصديق. وأصحاب القول بالترادف من الأشاعرة قد شعروا بوجود تناقض بين مذهبهم في حقيقة الإيمان، ومذهبهم في القول بالترادف بين الإيمان والإسلام، لذلك حاولوا تفسير وجهة نظرهم بأن المراد بالترادف، الترادف في المراد، بمعنى أن المراد من الإيمان الإذعان بالقلب، والإسلام الإذعان بالجوارح. والمعنيان واحد وكلاهما مراد، فهما مترادفان من هذا الوجه ومترادفان أيضًا من حيث أن كلاهما مطلوب شرعًا، والمراد منهما واحد وهو الإذعان كما يتضح ذلك من كلام التفتازاني السابق. وقد سبق أن ذكرت عند بيان رأي السلف في هذه المسألة، أن الخلاف بينهم تم على رأيين أيضًا، هما القول بالترادف، والافتراق، وذكرت أن الرأي الصائب هو ما ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية من القول بالافتراق مع التلازم الشديد بينهما إلى درجة أنه لا يمكن أن يتصور وجود أحدهما بدون الآخر، وأن هذا الرأي هو الذي تجتمع عليه الأدلة، حيث لا يخفى ما بينهما من بعد لا يمكن أن تجتمع معه إلا على مثل هذا الرأي، القائل بالتلازم، بحيث أن الإيمان إذا ذكر منفردًا كما في حديث وفد عبد القيس دخل فيه الإسلام لا محالة؛ وإذا ذكر الإسلام منفردًا دخل الإيمان فيه أيضًا.

وإذا ذكرا مجتمعين - كما في حديث جبريل - افترقا فيراد من أحدهما غير ما يراد من الآخر من حيث المعنى.

والرأي القائل بالترادف عند السلف، له وجهة لا تتعارض مع رأيهم في حقيقة الإيمان، لإطلاقهم الإيمان على الأعمال، وجعلها جزءًا منه بدلالة النصوص، بخلاف رأي الأشاعرة القائل بالترادف، فإنه يتعارض مع مذهبهم القائل بأن الإيمان تصديق قلبي فحسب، والأعمال لوازم للإيمان، فهي غيره، هذا ما يقتضيه مذهبهم.

بقي أن أذكر أدلة القائلين بالتغاير، فمن أدلتهم قوله تعالى: قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا [الحجرات: ١٤] حيث أثبت أحدهما ونفي الآخر.

واستدلوا على التغاير أيضًا بعطف أحدهما على الآخر، والعطف - كما يقولون - دليل على المغايرة، مثل قوله تعالى: إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ [الأحزاب: ٣٥] وقوله تعالى: وَمَا زَادَهُمْ إِلَّا إِيمَانًا وَتَسْلِيمًا [الأحزاب: ٢٢] والتسليم هو الإسلام. وبأن جبريل لما جاء لتعليم الدين سأل النبي ﷺ عن كل منهما على حدة، وأجاب النبي لكل بجواب وذلك أنه قال: "أخبرني عن الإيمان. فقال: الإيمان أن تؤمن بالله أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله... قال: أخبرني عن الإسلام. فقال: الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمد رسول الله... ".

(باب قول الأشاعرة في الزيادة والنقصان)

هذه المسألة اختلفت آراء الأشاعرة فيها، فلم يثبتوا على رأي واحد، بل منهم من منع القول بزيادة الإيمان ونقصه، ومنهم من أثبتهما، وبعض آخر أثبت الزيادة ومنع النقصان ولكل وجهة تختلف عن وجهة الآخر ودليل غير دليله. فقد ذكر البغدادي أن من ذهب من الأشاعرة إلى القول بأن الإيمان تصديق بالقلب فقط منع القول بالنقصان، واختلفوا في الزيادة وقد اختار هو القول بالزيادة والنقصان وساق الأدلة على ذلك.وقد ذكر صاحب (المواقف) عن الإمام الرازي وكثير من المتكلمين

رأيهم بأنه بحث لفظي، لأنه فرع تفسير الإيمان، فمن قال هو التصديق فليس هو قابلًا للزيادة والنقصان، وعللوه بأن الواجب هو اليقين وأنه لا يقبل التفاوت لا بحسب ذاته، لأن التفاوت إنما هو لاحتمال النقيض وهو - أي احتماله - ولو بأبعد وجه ينافي اليقين فلا يجامعه، ولا بحسب متعلقه لأنه جميع ما علم بالضرورة مجيء الرسول به، والجميع من حيث هو جميع لا يتصور فيه تعدد، وإلا لم يكن جميعًا، وإن قلنا هو الأعمال، إما وحدها أو مع التصديق فيقبلهما وهو ظاهر. وهذا القول - أي أن الخلاف في مسألة زيادة الإيمان ونقصه لفظي - في نظري غير صحيح، لأن ثمة من قال بأن الإيمان هو التصديق، ومع ذلك قال إن الإيمان يزيد وينقص بحسب ذاته أي التصديق نفسه يزيد وينقص، وبحسب متعلقه وهي أفراد ما جاء به الرسول ﷺ مما يجب التصديق به. وممن قال بأن الخلاف في زيادة الإيمان ونقصه لفظي الإمام أبو حامد الغزالي. على أنني أحب أن أنبه هنا إلى أنهم لا يقصدون بقولهم: إن الخلاف لفظي أن الآراء ترجع إلى رأي واحد إما القول بالزيادة والنقصان أو عدمهما على تعددها، بل المقصود أن الرأي في ذلك فرع عن الرأي في حقيقة الإيمان.

ثم إن عضد الدين الإيجي صاحب (المواقف)، رجح القول بأن الإيمان يزيد وينقص حتى وإن كان التصديق وحده حيث قال: والحق أن التصديق يقبل الزيادة والنقصان لوجهين: أي بحسب الذات وبحسب المتعلق.

الأول: القوة والضعف من التصديق من الكيفيات النفسانية المتفاوتة قوة وضعفًا. الثاني: من وجه التفاوت - أعني ما هو بحسب المتعلق - أن يقال: التصديق التفصيلي في أفراد ما علم مجيئه به جزء من الإيمان يثاب عليه ثوابه على تصديقه بالإجمال، يعني أن أفراد ما جاء به متعددة وداخلة في التصديق الإجمالي. فإذا علم واحدًا منها بخصوصه وصدق به، كان هذا تصديقًا مغايرًا لذلك التصديق المجمل،

وجزءًا من الإيمان. ولا شك أن التصديقات التفصيليه تقبل الزيادة فكذلك الإيمان، والنصوص كنحو قوله تعالى: وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا [الأنفال: ٢] دالة على قبوله لهما - أي قبول الإيمان للزيادة والنقصان - بالوجه الثاني، كما أن نص قوله تعالى: وَلَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي [البقرة: ٢٦٠] دل على قبوله لهما بالوجه الأول.هذا ما ارتضاه صاحب (المواقف)، وقد رد على من قال من أصحابه بأن الإيمان - الذي هو التصديق عندهم لا يزيد ولا ينقص بقوله: قولكم الواجب اليقين والتفاوت لا يكون إلا لاحتمال النقيض - قلنا لا نسلم أن التفاوت لذلك الاحتمال فقط، إذ يجوز أن يكون بالقوة والضعف بلا احتمال للنقيض - ثم ذلك الذي ذكرتموه يقتضي أن يكون إيمان النبي ﷺ وآحاد الأمة سواء، وأنه باطل إجماعًا. ولقول إبراهيم عليه السلام: وَلَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي [البقرة: ٢٦٠] فإنه يدل على قبول التصديق اليقيني للزيادة كما سلف تقريره والظاهر أن الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه اليقين، في كونه إيمانًا حقيقيًا، فإن إيمان أكثر العوام من هذا القبيل، وعلى هذا فكون التصديق الإيماني قابلًا للزيادة واضح وضوحًا تامًا.وقد ذكر تاج الدين السبكي أن هناك مجموعة قالوا بأن الإيمان هو التصديق، ومع ذلك قالوا أيضا بأنه يزيد وينقص، وأنهم إنما ذهبوا هذا المذهب ليجمعوا بين كلام السلف القائلين بأن الإيمان يتجزأ وما أنكروا أن يكون تصديقًا، وبين قول أبي الحسن الأشعري القائل بأنه التصديق فقط، وما أنكر أن يصح تجزؤه فجمعوا بين الأمرين بأن قالوا: نفس التصديق لا يزيد ولا ينقص، والإيمان الشرعي يزيد وينقص بزيادة ثمراته وهي الأعمال ونقصانها، وقالوا: إن في هذا توفيقًا بين ظواهر النصوص التي جاءت بالزيادة، وأقاويل السلف وبين أصل وضعه في اللغة وما عليه المتكلمون، وممن قال بهذا الرأي من متكلمي الأشاعرة الآمدي في كتابه (أبكار الأفكار).وقد استحسن

الإمام النووي من محدثي الأشاعرة هذا الرأي إلا أنه مال إلى القول بأن نفس التصديق يزيد وينقص حيث قال: "وهذا الذي قاله هؤلاء وإن كان ظاهرًا حسنًا فالأظهر - والله أعلم - أن نفس التصديق يزيد وينقص بكثرة النظر، وتظاهر الأدلة، ولهذا يكون إيمان الصديقين أقوى من إيمان غيرهم بحيث لا تعتريهم الشبه، ولا يتزلزل إيمانهم بعارض، بل لا تزال قلوبهم منشرحة نيرة وإن اختلفت عليهم الأحوال، وأما غيرهم من المؤلفة، ومن قاربهم ونحوهم فليسوا كذلك.

فهذا مما لا يمكن إنكاره، ولا يتشكك عاقل في أن نفس تصديق أبي بكر ﵁ لا يساويه تصديق آحاد الناس، ولهذا قال البخاري في صحيحه: قال ابن أبي مليكة: أدركت ثلاثين من أصحاب النبي ﷺ كلهم يخاف النفاق على نفسه ما منهم أحد يقول إنه على إيمان جبريل وميكائيل" اهـ.

ويتبين لنا مما تقدم أن الأشاعرة اختلفوا في زيادة الإيمان ونقصه على النحو التالي:١ - أن الإيمان هو التصديق، وهو لا يزيد ولا ينقص، ولهم في ذلك حجة عقلية بحتة وهي أن الإيمان عبارة عن التصديق الجازم البالغ حد اليقين. واليقين لا يقبل التفاوت، لأن التفاوت فيه إنما هو لاحتمال النقيض، واحتمال النقيض الذي هو الشك ينافي اليقين. وهذا قول جماعة قليلة من الأشاعرة وينسب إلى أبي الحسن الأشعري نفسه، وهو غير صحيح، لأن ما صرح به في كتاب (الإبانة) الذي هو آخر ما صنف يثبت أنه يقول بزيادة الإيمان ونقصه كما أسلفنا.

٢- أن الإيمان الذي هو التصديق أيضًا يزيد وينقص، ولأصحاب هذا القول مسلكان: أ- القول بأن التصديق نفسه يزيد وينقص، فيصح إطلاق القول بالزيادة والنقصان على الإيمان بحسب الذات الذي هو التصديق، وبحسب المتعلق، وهو أفراد ما جاء به الرسول ﷺ مما يجب الإيمان به، وقد استدل هؤلاء على كلا

الأمرين. فاستدلوا على زيادة التصديق وقد استدل هؤلاء على كلا الأمرين. فاستدلوا على زيادة التصديق ونقصانه بحسب ذاته بدليل عقلي وآخر نقلي، فدليلهم العقلي هو "أن التصديق القلبي يزيد وينقص بكثرة النظر ووضوح الأدلة، وعدم ذلك، ولهذا كان إيمان الصديقين أقوى من إيمان غيرهم بحيث لا تعتريه الشبه، ويؤيده أن كل أحد يعلم أن ما في قلبه يتفاضل حتى يكون في بعض الأحيان أعظم يقينًا وإخلاصًا منه في بعضها، فكذلك التصديق والمعرفة بحسب ظهور البراهين وكثرتها".

أما ما استدلوا به من النقل فقوله تعالى في قصة إبراهيم عليه السلام: أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَى وَلَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي [البقرة: ٢٦٠] فاطمئنان القلب الذي هو أقصى درجات التصديق هو ما قصده إبراهيم عليه السلام وإلا فهو مصدق دون شك.

كما استدلوا على أن الإيمان يزيد وينقص بحسب متعلقه بأن التصديق التفصيلي في إفراد ما وجب عليه الإيمان به جزء من الإيمان يثاب عليه، كما يثاب على تصديقه بالكل. وأضافوا إلى ذلك الآيات المصرحة بزيادة الإيمان. ولاشك أن القابل للزيادة قابل للنقصان.

ب- المسلك الثاني: القول بأن الإيمان يزيد وينقص بحسب متعلقه فقط، أما التصديق نفسه فلا يزيد ولا ينقص، وقد ذهبوا هذا المذهب ليكون جمعًا بين رأي السلف القائل بأن الإيمان يتجزأ والتصديق داخل فيه، وقول القائلين بأنه التصديق فقط ولم ينكروا أنه يتجزأ. ووجه الجمع: أن الكل اتفقوا على أن الإيمان يتجزأ سواء هو التصديق وحده أو التصديق والعمل فتقول: إن التصديق الذي هو أصل الإيمان لا يزيد ولا ينقص، والزيادة والنقصان إنما تكون في الأعمال التي هي ثمرات الإيمان والإيمان يطلق عليها حقيقة عند قوم، ومجازًا عند آخرين.

ويكون في هذا جمع بين ظواهر النصوص التي جاءت بالزيادة، وأقاويل السلف،

وبين أصل وضعه في اللغة وما عليه المتكلمون من أنه التصديق فقط.

٣-أما الرأي الثالث وهو القول بأن الإيمان يزيد ولا ينقص - فهذا رأي قليل الأنصار واضح البطلان ولولا الوفاء بتعداد الآراء لما استحق الذكر، إذ أنه لا يتصور شيء قابل للزيادة، غير قابل للنقصان. والراجح من هذه الآراء الذي عليه جمهور الأشاعرة هو الرأي القائل بأن الإيمان يزيد وينقص وإن كان هو التصديق وحده. "لأن التفاوت لا يكون باحتمال النقيض بل بالقوة والضعف، ولليقين مراتب، من أجلى البديهيات إلى أخفى النظريات، فما يعلم بداهة أقوى يقينًا مما يعلم نظرًا، وما يعلم بأدلة أوضح وأكثر وأشد يقينًا من غيره" هكذا قال المعلق على شرح (جوهرة التوحيد). هذا هو رأي الأشاعرة في زيادة الإيمان ونقصه واختلافهم كما رأيت يدور حول هل التصديق نفسه يزيد وينقص، أم أن الزيادة والنقصان تكون من قبل ثمراته التي هي الأعمال، فالمسألة خلافية بينهم، ولكن ما عليه جمهورهم هو ما تقدم ذكره، والله أعلم.

(باب الفرق بين تصديق الأشاعرة ومعرفة جهم)

شيخ الإسلام ينسب إلى جهم أن الإيمان هو المعرفة، أو التصديق، ويقرر أن الفرق بين معرفة القلب وبين مجرد التصديق الخالي من الانقياد، أمر دقيق، وأكثر العقلاء ينكرونه. كما أنه نسب إلى الأشعري في أحد قوليه، وإلى أكثر أصحابه أنهم نصروا قول جهم في الإيمان، وسمى من هؤلاء: الباقلاني، والجويني، والرازي. لكن هل ينطبق هذا على متأخري الأشاعرة؟ وهل يثبتون تصديقا مجردا من أعمال القلوب؟ والحق أن الناظر في كتب هؤلاء المتأخرين يتبين له أنهم لا يثبتون تصديقا مجردا عن أعمال القلوب، بل يدخلون في التصديق: الإذعان والانقياد والقبول

والرضى، ويفرقون بينه وبين المعرفة التي أثبتها جهم، كما أنهم يقررون كفر كثير من المشركين وأهل الكتاب الذين كانوا يعرفون الحق ولا ينقادون له. ومن أقوالهم في تعريف التصديق: قال في (إتحاف المريد): (وهو تصديق نبينا محمد ﷺ في كل ما علم مجيئه به من الدين بالضرورة... والمراد من تصديقه ﷺ: قبول ما جاء به مع الرضا بترك التكبر والعناد، وبناء الأعمال عليه، لا مجرد وقوع نسبة الصدق إليه في القلب من غير إذعان وقبول له، حتى يلزم الحكم بإيمان كثير من الكفار الذين كانوا عالمين بحقيقة نبوته عليه الصلاة والسلام وما جاء به، لأنهم لم يكونوا أذعنوا لذلك ولا قبلوه ولا بنوا الأعمال الصالحة عليه، بحيث صار يطلق عليه اسم التسليم كما هو مدلوله الوضعي).وقال البيجوري: (والمراد بتصديق النبي في ذلك: الإذعان لما جاء به والقبول له، وليس المراد وقوع نسبة الصدق إليه في القلب من غير إذعان وقبول له حتى يلزم الحكم بإيمان كثير من الكفار الذين كانوا يعرفون حقيقة نبوته ورسالته ﷺ، مصداق ذلك قوله تعالى: الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءهُمْ [البقرة:١٤٦] قال عبد الله بن سلام: لقد عرفته حين رأيته كما أعرف ابني، ومعرفتي لمحمد أشد).وقال الدردير في شرحه على (الخريدة): (والمراد من تصديقه عليه الصلاة والسلام: الإذعان والقبول لما جاء به بحيث يقع عليه اسم التسليم من غير تكبر وعناد، لا مجرد وقوع نسبة الصدق إليه في القلب من غير إذعان وقبول حتى يلزم الحكم بإيمان كثير من الكفار الذين كانوا عالمين بحقيقة نبوته عليه الصلاة والسلام وما جاء به؛ لأنهم لم يكونوا أذعنوا لذلك ولا قبلوه بحيث يطلق عليه اسم التسليم. وعلى هذا فالإيمان الشرعي هو حديث النفس التابع للمعرفة، أي الإدراك الجازم، بناء على الصحيح من أن إيمان المقلد صحيح. فالإذعان والقبول والتصديق والتسليم عبارات عن شيء واحد، وهو حديث النفس المذكور، فيكون

الإيمان فعلا من أفعال النفس، وليس من قبيل العلوم والمعارف، ويظهر من كلام بعضهم أنه الراجح) ثم ذكر ما ذهب إليه التفتازاني وكثير من المحققين من أن التصديق هو نفس الإدراك، فيكون من قبيل العلوم والمعارف. وفي (حاشية السيالكوتي على شرح المواقف)، بعد أن ذكر أن التصديق كسبي اختياري، قال: (والإيمان الشرعي يجب أن يكون من الأول، فإن النبي ﷺ إذا ادعى النبوة وأظهر المعجزة فوقع صدقه في قلب أحد ضرورة من غير أن ينسب إليه اختيار، لا يقال في اللغة: إنه صدقه، فلا يكون إيمانا شرعيا، كذا في شرح المقاصد. وفيه بحث، فإن من حصل له تصديق بلا اختيار إذا التزم العمل بموجبه يكون إيمانا اتفاقا، ولو صدق النبي ﷺ بالنظر في معجزاته اختيارا، ولم يلتزم عمل بموجبه، بل عانده فهو كافر اتفاقا.

فعلم أن المعتبر في الإيمان الشرعي هو اختيار في التزام موجب التصديق لا في نفسه، وهذا هو التسليم الذي اعتبره بعض الفضلاء أمرا زائدا على التصديق فليتأمل). والحاصل أن الأشاعرة يشترطون في الإيمان: الإذعان والانقياد والقبول وترك العناد والتكبر، لكنهم يجعلون ذلك نفس "التصديق"، ثم يتكلفون في إيجاد الفرق بين "المعرفة" و" التصديق" ولو قالوا: إن التصديق يجب أن يصحبه إذعان وانقياد وقبول، لسهل الأمر، لكنهم يعلمون أن ذلك مبطل لأصلهم الذي بنوا عليه إخراج العمل من الإيمان، وهو الزعم بأن الإيمان لُغوي، وأن الشرع لم يغير معناه الذي هو التصديق، ولم يتصرف فيه، وأن الإيمان شيء واحد. ولهذا لما نقل شيخ الإسلام عن بعضهم القول بأنهم: (اختلفوا في إضافة ما لا يدخل في جملة التصديق إليه لصحة الاسم، فمنها ترك قتل الرسول، وترك إيذائه، وترك تعظيم الأصنام، فهذا من التروك. ومن الأفعال: نصرة الرسول، والذب عنه، وقالوا: إن جميعه يضاف إلى

التصديق شرعا. وقال آخرون: إنه من الكبائر، لا يخرج المرء بالمخالفة فيه عن الإيمان).علق شيخ الإسلام بقوله: (قلت: وهذان القولان ليسا قول جهم، لكن من قال ذلك فقد اعترف بأنه ليس مجرد تصديق القلب، وليس هو شيئا واحدا، وقال: إن الشرع تصرف فيه. وهذا يهدم أصلهم، ولهذا كان حذاق هؤلاء كجهم والصالحي وأبي الحسن والقاضي أبي بكر على أنه لا يزول عنه اسم الإيمان إلا بزوال العلم من قلبه). ثم نقل عن أبي المعالي الجويني وأبي القاسم الأنصاري شارح (الإرشاد) ما يفيد أن الإيمان هو التصديق بالقلب، إلا أن الشرع أوجب ترك العناد، وعليه فكفر اليهود العالمين بنبوة محمد ﷺ هو من هذا الباب، أي كفروا عنادا وبغيا وحسدا. قال شيخ الإسلام: والحذاق في هذا المذهب كأبي الحسن والقاضي ومن قبلهم من أتباع جهم عرفوا أن هذا تناقض يفسد الأصل، فقالوا: لا يكون أحد كافرا إلا إذا ذهب ما في قلبه من التصديق، والتزموا أن كل من حكم الشرع بكفره فإنه ليس في قلبه شيء من معرفة الله ولا معرفة رسوله، ولهذا أنكر هذا عليهم جماهير العقلاء وقالوا: هذا مكابرة وسفسطة. بطلان مذهب من جعل عملَ القلب نفسَ التصديق:

قد تبين مما سبق أن متأخري الأشاعرة أثبتوا عمل القلب، من القبول والانقياد والإذعان، لكنهم جعلوا ذلك نفس التصديق، كما في قول الدردير: (فالإذعان والقبول والتصديق والتسليم عبارات عن شيء واحد)، وسبقت الإشارة إلى أن هذا مذهب أبي الحسين الصالحي، وأن شيخ الإسلام جزم بفساد هذا القول، واعتبره ضلالا بينا، قال: (والمرجئة أخرجوا العمل الظاهر عن الإيمان؛ فمن قصد منهم إخراج أعمال القلوب أيضا، وجعلها هي التصديق فهذا ضلال بيِّن). وإدخال عمل القلب في التصديق، باطل لأمور كثيرة أظهرها ما يترتب على ذلك من القول بأنَّ من كان كفره من جهة انتفاء عمل القلب، كإبليس وفرعون واليهود العالمين بنبوة محمد

ﷺ، فليس في قلبه شيء من التصديق، لأنه إذا كان عملُ القلب هو نفس التصديق، كان انتفاؤه يعني انتفاء التصديق، ويلزم على ذلك أنَّ هؤلاء المذكورين ليسوا مصدقين، وأنه لا يزول اسم الإيمان عن أحد إلا بزوال العلم والتصديق من قلبه. وهذا الذي اعتمده الحذاق في هذا المذهب كأبي الحسن والقاضي أبي بكر، كما سبق. وأما المتأخرون فقد وقعوا في التناقض الذي أشار إليه شيخ الإسلام، فأثبتوا العلم والتصديق لكثير من المشركين وأهل الكتاب، ونفوا عنهم الإذعان والانقياد، مع قولهم: إن التصديق هو نفس الإذعان والانقياد! وهؤلاء يلزمهم أن يقولوا: إنَّ الإيمان الواجب في القلب أمران: التصديق، والعمل، وأنه قد يوجد التصديق من غير العمل، لكنَّ هذا يفسد الأصل الذي بنوا عليه مذهبهم، وهو أن الإيمان مجرد التصديق، وأنه شيء واحد، وأن الشرع لم يتصرف فيه! وهذا الاضطراب جزاء من أعرض عن نصوص الكتاب والسنة، والتمس الهدى في غيرهما من الآراء الكلامية، والقواعد المنطقية. وهذا ما سيظهر أيضا من خلال عرض مفهوم الكفر عندهم.

(باب رأي الأشاعرة في مرتكب الكبيرة)

اتفق الأشاعرة على انقسام الذنوب إلى صغائر وكبائر. أما الصغائر فقد ذكر شارح "المقاصد" اتفاق الأمة عن أن الله تعالى يعفو عنها مطلقًا ويفهم منه أن الأشاعرة مجمعون على ذلك، إلا أن شارح (جوهرة التوحيد) ذكر رأيين في هذه المسألة بعد أن ذكر الاتفاق على ترتيب التكفير على اجتناب الكبائر، فقال: ذهب أئمة الكلام إلى أنه لا يجب التكفير على القطع بل يجوز ويغلب على الظن ويقوى فيه الرجاء، لأنا لو قطعنا لمجتنب الكبائر بتكفير صغائره بالاجتناب، لكانت له في حكم المباح الذي يقطع بأنه لا تبعه فيه. وذلك نقض لعرى الشريعة، فقوله تعالى: إن

تَجْتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ [النساء: ٣١] معناه إن شئنا حملًا له على قوله: إِنَّ اللهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاء [النساء: ٤٨].وذهب جماعة من الفقهاء والمحدثين والمعتزلة إلى أن المكلف إذا اجتنب الكبائر كفرت صغائره قطعًا ولم يجز تعذيبه عليها، بمعنى أنه لا يجوز أن يقع لقيام الأدلة السمعية على عدم وقوعه كقوله تعالى: إِن تَجْتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ... [النساء: ٣١]، والنظم ظاهر في هذا الثاني وهو أشهر من الأول عندهم، ومبني القولين جواز العقاب على الصغيرة وامتناعه والأول هو الحق. وهذا الكلام يدل على انقسام القوم في غفران الصغيرة إلى رأيين.

أحدهما: القول بأنها تغفر قطعًا نظرًا لوعد الله سبحانه وتعالى بذلك في كتابه حيث قال: إِن تَجْتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ [النساء: ٣١]، وهذا إيجاب منه تعالى على نفسه بغفران الصغائر إذا اجتنبت الكبائر فلابد وأن الصغائر تغفر لا محالة تفضلًا منه سبحانه. وهذا الرأي هو المذهب المشهور عن الأشاعرة كما ذكر ذلك شارح (المقاصد) الذي يعتبر كتابه من أشهر الكتب التي يعتمد عليها أصحابه.

أما الرأي الثاني فهو القول بأن الصغائر يجوز أن تغفر، ولا نقول بالقطع لأن في ذلك إغراءًا بفعلها، وهو دليل عقلي بحت ولا يخفى ما بين الرأيين من تقارب؛ إذ كلها تتفق على أن الصغائر تغفر إذا اجتنبت الكبائر تفضلا والخلاف في القطع بذلك أو عدمه. ولكن الرأي الذي يسنده الدليل هو القائل بأنها تغفر قطعًا إذا اجتنبت الكبائر لوضوح الأدلة على ذلك، ولا تخفى مؤاخذة صاحبها إن كانت تجره إلى فعل الكبيرة.

هذا بشأن حكم الصغيرة عند الأشاعرة أما حكم مرتكبي الكبائر، فالكلام في

ذلك ذو شقين أحدهما الكلام في صفته وتسميته في الدنيا، والثاني الكلام في حكمه الأخروي. فأما تسميته وحكمه الدنيوي فقد ذهبوا إلى القول بأن مرتكب الكبيرة مؤمن فاسق، لأن ارتكاب الكبيرة لا يذهب إيمانه كما ذهب إليه المعتزلة وإنما يؤثر فيه بالنقصان، فيسلب منه كمال الإيمان، ويقيد بما اتصف به من معصية وفسق، فيقال مؤمن فاسق. وفي هذا يقول أبو بكر الباقلاني في (التمهيد): فإن قال قائل: فخبروني عن الفاسق الملي هل تسمونه مؤمنًا بإيمانه الذي فيه، وهل تقولون إن فسقه لا يضادّ إيمانه؟ قيل له: أجل، فإن قال: فلم قلتم إن الفسق الذي ليس بجهل بالله لا يضاد الإيمان؟ قيل له: لأن الشيئين إنما يتضادان في محل واحد، وقد علمنا أن ما يوجد بالجوارح لا يجوز أن ينفى علمًا وتصديقًا، يوجد بالقلب فثبت أنه غير مضاد للعلم بالله والتصديق له. والدليل على ذلك أنه قد يعزم على معصية الرسول ﷺ بقلبه من لا ينفي عزمه على ذلك معرفة النبي ﷺ، وتصديقه له، وكذلك حكم القول في العزم على معصية الله ﷻ، وأنه غير مضاد لمعرفته والعلم به، والتصديق له هو الإيمان لا غير. فصح بذلك اجتماع الفسق الذي ليس بكفر مع الإيمان وأنهما غير متضادين. فإن قال: ولم قلتم إنه يجب أن يسمى الفاسق الملي بما فيه من الإيمان مؤمنًا؟ قيل له: لأن أهل اللغة إنما يشتقون هذا الاسم للمسمى به من وجود الإيمان به، فلما كان الإيمان موجودًا بالفاسق الذي وصفنا حاله، وجب أن يسمى مؤمنًا كما أنه لما لم يضاد ما فيه من الإيمان فسقه الذي ليس بكفر وجب أن يسمى به فاسقًا. وأهل اللغة متفقون على أن اجتماع الوصفين المختلفين لا يوجب منع اشتقاق الأسماء منهما، ومن أحدهما، فوجب بذلك ما قلناه.

فمما تقدم يتبين لنا الرأي ودليله، وذلك الدليل الذي ساقة الباقلاني ذو شقين، أحدهما عقلي والآخر لغوي.

أما العقلي: فيقول إن الفسق لا يضاد الإيمان، لأن التضاد بين الشيئين لا يكون إلا إذا وجدا في محل واحد، والمعصية التي بها يكون الفسق محلها الجوارح، والإيمان عندهم محله القلب فقط. وما يوجد بالجوارح لا يجوز أن ينفي ما يوجد بالقلب، لأنه غير مضاد له، إذ قد يعص الله تعالى من هو مصدق بقلبه بالله ورسله، فصح بذلك اجتماع الفسق والإيمان.

وأما اللغوي: فهو أن أهل اللغة يشتقون تسمية الشيء من صفة توجد فيه، والإيمان الذي هو التصديق القلبي موجود في الفاسق الذي عصى الله تعالى بعمل قبيح صدر عن الجوارح غير مضاد للإيمان.

وهذان الدليلان – ما هو واضح – مبنيان على مذهبهم القائل بأن الإيمان هو التصديق القلبي بالله وملائكته وكتبه ورسله، الذي تقدم بيانه، وأن أعمال الجوارح إنما هي ثمرات ذلك التصديق القلبي، وليست ركنًا فيه، ولا جزءًا في مفهومه. وهم موافقون للسلف في إطلاقهم هذه الصفة على مرتكب الذنب الكبير وقد تقدم استدلالهم على هذه التسمية بمثل قوله تعالى في شأن حاطب بن أبي بلتعة: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاء... [الممتحنة: ١]. فقط خاطبه باسم الإيمان مع ما ارتكبه من عظيم الذنب بشأن الله ورسوله في قصته المشهورة ومثل قوله تعالى: وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا [الحجرات: ٩] فسماهم مؤمنين مع اقتتالهم، وغير ذلك من الآيات التي تطلق على فاعل الذنب الكبير اسم المؤمن، وذلك أيضًا دليل للأشاعرة لأنهم يرون نفس الرأي. أما الحكم الأخروي لمرتكب الكبيرة، عند الأشاعرة، فإنهم أيضًا يوافقون السلف فيه. حيث فوضوا أمره إلى الله تعالى إن شاء عذبه بعدله وإن شاء غفر له بفضله وذلك إذا مات المذنب من غير توبة، وعن سابق إصرار وفي ذلك يقول البغدادي من الأشاعرة: "...

فأما أصحاب الذنوب من المسلمين إذا ماتوا قبل التوبة فمنهم من يغفر الله ﷻ له قبل تعذيب أهل العذاب، ومنهم من يعذبه في النار مدة ثم يغفر له ويرده إلى الجنة برحمته". ويقول الشيخ عبدالسلام بن إبراهيم اللقاني في شرح (جوهرة التوحيد). "... فذهب أهل الحق إلى أنه لا يقطع له بعفو ولا عقاب، بل هو في مشيئة الله سبحانه وتعالى، وعلى تقدير وقوع العقاب عدلًا منه سبحانه وتعالى يقطع له بعدم الخلود في النار.... ". ولا نعلم خلافًا للأشاعرة في هذه المسألة. ويتبين لنا مما تقدم أن معتقد القوم في مرتكب الكبيرة أنه لا يقطع عليه بحكم ما، بل يفوض أمره إلى الله سبحانه وتعالى، إن شاء غفر له ذنوبه ابتداء من غير سابق تعذيب فيدخله الجنة بفضله ورحمته، وإن شاء أدخله النار وعذبه سابق تعذيب فيدخله الجنة بفضله ورحمته، وإن شاء أدخله النار وعذبه بقدر جرمه ثم أخرجه منها وأدخله الجنة. وكل هذا يستندون فيه إلى أدلة شرعية منها ما يدل على إمكان غفران الذنوب، ومنها ما يدل على عدم تخليد المذنب المؤمن إذا هو أدخل النار لمعاقبته التي تتم بعدل من الله سبحانه وتعالى.

فمن النصوص التي استدلوا بها على غفران الذنوب ما عدا الشرك قوله تعالى: إِنَّ اللهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاء [النساء: ٤٨] وقوله سبحانه: إِنَّ اللهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا [الزمر: ٥٣] إلى غير ذلك مما استدلوا به على هذه المسألة مما ورد في كتاب الله سبحانه وتعالى وسنة نبيه مما تقدم ذكره في بيان مذهب السلف، فلا داعي لتكراره. ثم إنهم استدلوا على هذه المسألة أيضا بأن العقاب حقه تعالى فيحسن إسقاطه مع أن فيه نفعا للعبد من غير ضرر لأحد. أما دليلهم على أن من عذب من العصاة لا يخلد في النار فهو أيضًا عين ما استدل به السلف من مثل قوله ﷺ: ((من قال لا إله إلا الله دخل الجنة)) ، قالوا: وليس ذلك استقامة الكلام: خاصًا

بما قبل دخول النار بل قد يكون بعده. وهي مسألة انقطاع العذاب أو بدونه وهي مسألة العفو التام. من أدلتهم أيضًا قوله ﷺ: ((يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان)) ، إلى غير ذلك من الأدلة.

(باب مفهوم الكفر عند الأشاعرة)

يرى الأشاعرة أن الكفر هو التكذيب، أو الجهل بالله تعالى، وأن ما كان من أمور الكفر المجمع عليها كالسجود للصنم وعبادة الأفلاك ليس كفرا في نفسه، لكنه علامة على الكفر، ويجوز أن يكون فاعل ذلك في الباطن مؤمنا. ومنهم من يقول: هذه الأمور جعلها الشارع علامة على التكذيب، فيحكم على فاعلها بوجود التكذيب في قلبه وانتفاء التصديق منه. قال الباقلاني: (باب القول في معنى الكفر: إن قال قائل: وما الكفر عندكم؟ قيل له: ضد الإيمان، وهو الجهل بالله ﷻ، والتكذيب به، الساتر لقلب الإنسان عن العلم به، فهو كالمغطي للقلب عن معرفة الحق... وقد يكون الكفر بمعنى التكذيب والجحد والإنكار، ومنه قولهم: كفرني حقي أي جحدني. وليس في المعاصي كفر غير ما ذكرناه، وإن جاز أن يسمى أحيانا ما جُعل علَما على الكفر كفرا، نحو عبادة الأفلاك والنيران، واستحلال المحرمات، وقتل الأنبياء، وما جرى مجرى ذلك مما ورد التوقيف به وصح الإجماع على أنه لا يقع إلا من كافر بالله ومكذب له وجاحد به).وقال البغدادي: (فقال أبو الحسن الأشعري: إن الإيمان هو التصديق لله ولرسله صلى الله عليهم وسلم في أخبارهم، ولا يكون هذا التصديق إلا بمعرفته. والكفر عنده هو التكذيب، وإلى هذا القول ذهب ابن الراوندي والحسين بن الفضل البجلي).وقال: (المسألة العاشرة من هذا الأصل في بيان الأفعال الدالة على الكفر: قال أصحابنا: إن أكل الخنزير من غير ضرورة ولا خوف، وإظهار زي

الكفرة في بلاد المسلمين من غير إكراه عليه، والسجود للشمس أو الصنم، وما جرى مجرى ذلك من علامات الكفر وإن لم يكن في نفسه كفرا، إذا لم يضامَّه عقد القلب على الكفر. ومن فعل شيئا من ذلك أجرينا عليه حكم الكفر وإن لم نعلم كفره باطنا).وقال الإيجي: (المقصد الثالث: في الكفر: وهو خلاف الإيمان، فهو عندنا عدم تصديق الرسول في بعض ما علم مجيئه به ضرورة. فإن قيل: فشادُّ الزنار ولابس الغيار بالاختيار لا يكون كافرا؟ قلنا: جعلنا الشيء علامة للتكذيب، فحكمنا عليه بذلك) والحاصل أن الأشاعرة لا يرون الكفر إلا تكذيب القلب أو جهله، ولا يرون عملا أو قولا هو كفر بذاته، وأنَّ من حُكم بكفره، فلذهاب التصديق من قلبه، أو يقال: هو كافر ظاهرا، وقد يكون مؤمنا باطنا. وهم يلتقون مع جهم في هذا التأصيل. قال شيخ الإسلام: (ومن هنا يظهر خطأ قول جهم بن صفوان ومن اتبعه، حيث ظنوا أن الإيمان مجرد تصديق القلب وعلمه، لم يجعلوا أعمال القلب من الإيمان، وظنوا أنه قد يكون الإنسان مؤمنا كامل الإيمان بقلبه وهو مع هذا يسب الله ورسوله، ويعادي الله ورسوله، ويعادي أولياء الله، ويوالي أعداء الله، ويقتل الأنبياء، ويهدم المساجد، ويهين المصاحف، ويكرم الكفار غاية الكرامة، ويهين المؤمنين غاية الإهانة، قالوا: وهذه كلها معاص لا تنافي الإيمان الذي في قلبه، بل يفعل هذا وهو في الباطن عند الله مؤمن. قالوا: وإنما ثبت له في الدنيا أحكام الكفار؛ لأن هذه الأقوال أمارة على الكفر ليحكم بالظاهر كما يحكم بالإقرار والشهود، وإن كان في الباطن قد يكون بخلاف ما أقر به وبخلاف ما شهد به الشهود، فإذا أورد عليهم الكتاب والسنة والإجماع على أن الواحد من هؤلاء كافر في نفس الأمر معذب في الآخرة، قالوا: فهذا دليل على انتفاء التصديق والعلم من قلبه. فالكفر عندهم شيء واحد، وهو الجهل، والإيمان شيء واحد، وهو العلم، أو تكذيب القلب وتصديقه، فإنهم متنازعون هل

تصديق القلب شيء غير العلم أو هو هو. وهذا القول مع أنه أفسد قول قيل في الإيمان فقد ذهب إليه كثير من أهل الكلام المرجئة).

وقال: (فهؤلاء القائلون بقول جهم والصالحي قد صرحوا بأن سب الله ورسوله، والتكلم بالتثليث وكل كلمة من كلام الكفر ليس هو كفرا في الباطن، ولكنه دليل في الظاهر على الكفر، ويجوز مع هذا أن يكون هذا الساب الشاتم في الباطن عارفا بالله موحدا مؤمنا به). ولابن حزم كلام قوي في الرد على الأشاعرة في هذه المسألة، ومن ذلك قوله: (ونقول للجهمية والأشعرية في قولهم: إن جحد الله تعالى وشتمه وجحد الرسول ﷺ إذا كان كل ذلك باللسان فإنه ليس كفرا لكنه دليل على أن في القلب كفرا: أخبرونا عن هذا الدليل الذي ذكرتم، أتقطعون به فتثبتونه يقينا ولا تشكون في أن في قلبه جحدا للربوبية وللنبوة، أم هو دليل يجوز ويدخله الشك ويمكن أن لا يكون في قلبه كفر؟ ولا بد من أحدهما، فإن قالوا: إنه دليل لا نقطع به قطعا ولا نثبته يقينا، قلنا لهم: فما بالكم تحتجون بالظن الذي قال تعالى فيه: إِن يَتَّبِعُونَ إِلا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا [النجم:٢٨].وقال أيضا: (وأما قولهم: إن شتم الله تعالى ليس كفرا، وكذلك شتم رسول الله ﷺ، فهو دعوى؛ لأن الله تعالى قال: يَحْلِفُونَ بِاللهِ مَا قَالُواْ وَلَقَدْ قَالُواْ كَلِمَةَ الْكُفْرِ [التوبة:٧٤] فنص تعالى على أن من الكلام ما هو كفر. وقال تعالى: أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللهِ يُكَفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلاَ تَقْعُدُواْ مَعَهُمْ [النساء:١٤٠] فنص تعالى أن من الكلام في آيات الله تعالى ما هو كفر بعينه مسموع. وقال تعالى: لا تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ إِنْ نَعْفُ عَنْ طَائِفَةٍ مِنْكُمْ نُعَذِّبْ طَائِفَةً [التوبة:٦٥ – ٦٦]، فنص تعالى على أن الاستهزاء بالله تعالى أو بآياته أو برسول من رسله كفر مخرج عن الإيمان، ولم يقل تعالى في ذلك: إني علمت أن في قلوبكم كفرا، بل جعلهم كفارا بنفس الاستهزاء، ومن ادعى غير هذا فقد قوّل

الله تعالى ما لم يقل، وكذب على الله تعالى).وقال: (وأما الأشعرية فقالوا: إن شتم من أظهر الإسلام لله تعالى ولرسوله بأفحش ما يكون من الشتم، وإعلان التكذيب بهما باللسان بلا تقية ولا حكاية، والإقرار بأنه يدين بذلك، ليس شيء من ذلك كفرا، ثم خشوا مبادرة جميع أهل الإسلام لهم فقالوا: لكنه دليل على أن في قلبه كفرا. فقلنا لهم: وتقطعون بصحة ما دل عليه هذا الدليل؟ فقالوا: لا). وقال: (وأما سب الله تعالى، فما على ظهر الأرض مسلم يخالف في أنه كفر مجرد إلا أن الجهمية والأشعرية، وهما طائفتان لا يعتد بهما، يصرحون بأن سب الله تعالى، وإعلان الكفر ليس كفرا، قال بعضهم: ولكنه دليل على أنه يعتقد الكفر، لا أنه كافر بيقين بسبه الله تعالى. وأصلهم في هذا أصل سوء خارج عن إجماع أهل الإسلام، وهو أنهم يقولون: الإيمان هو التصديق بالقلب فقط وإن أعلن بالكفر وعبادة الأوثان بغير تقية ولا حكاية لكن مختارا في ذلك الإسلام. قال أبو محمد: وهذا كفر مجرد؛ لأنه خلاف لإجماع الأمة، ولحكم الله تعالى ورسوله ﷺ وجميع الصحابة ومن بعدهم؛ لأنه لا يختلف أحد- لا كافر ولا مؤمن - في أن هذا القرآن هو الذي جاء به محمد ﷺ وذكر أنه وحي من الله تعالى- وإن كان قوم من الروافض ادعوا أنه نقص منه، وحُرِّف- فلم يختلفوا أن جملته كما ذكرنا. ولم يختلفوا في أن فيه التسمية بالكفر، والحكم بالكفر قطعا على من نطق بأقوال معروفة، كقوله تعالى: لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُواْ إِنَّ اللهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ [المائدة:٧٢]، وقوله تعالى: وَلَقَدْ قَالُواْ كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَكَفَرُواْ بَعْدَ إِسْلاَمِهِمْ [التوبة:٧٤]، فصح أن الكفر يكون كلاما. وقد حكم الله تعالى بالكفر على إبليس، وهو عالم بأن الله خلقه من نار وخلق آدم من طين، وأمره بالسجود لآدم وكرمه عليه، وسأل الله تعالى النظرة إلى يوم يبعثون. ثم يقال لهم: إذ ليس شتم الله تعالى كفرا عندكم، فمن أين قلتم: إنه دليل على الكفر؟ فإن قالوا: لأنه محكوم على

قائله بحكم الكفر؟ قيل لهم: نعم، محكوم عليه بنفس قوله، لا بمغيب ضميره الذي لا يعلمه إلا الله تعالى؛ فإنما حكم له بالكفر بقوله فقط، فقوله هو الكفر، ومن قطع على أنه في ضميره وقد أخبر الله تعالى عن قوم: يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِم مَّا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ وَاللهُ أَعْلَمُ بِمَا يَكْتُمُونَ [آل عمران:١٦٧]، فكانوا بذلك كفارا، كاليهود الذين عرفوا صحة نبوة رسول الله ﷺ كما يعرفون أبناءهم، وهم مع ذلك كفار بالله تعالى قطعا بيقين، إذ أعلنوا كلمة الكفر).

(باب هل الإيمان والنبوة عرضان يزولان بزوال الحياة)

قال السجزي في رسالة الرد على من أنكر الحرف والصوت (ص٢٩٩): ومنها -أي قوال الأشاعرة-: أن الإيمان والنبوة عرضان يحلان الأجسام في حال الحياة ويزولان عنها بزوال الحياة، فالمؤمن إذا مات يدخل قبره ولا إيمان معه، والنبي ﷺ إذا مات يدفن وليس بنبي وعلى هذا الأصل يقتضي أن يزول الإيمان عن الرجل إذا نام وهذا من أشنع الأقاويل. ا.هـ

وحكى ذلك أيضا ابن حزم واقتصر على مسألة نفي النبوة، ونقل عن الباجي أن ابن فورك يقول بذلك وأن السلطان محمود بن سبكتكين قتله بالسم لذلك.

ثم ذكر ابن حزم أن الذي حمل الأشاعرة على القول بذلك قولهم: أن الروح عرض والعرض يفني أبدا ويحدث ولا يبقى وقتين، فروح النبي ﷺ عندهم قد فنيت وبطلت ولا روح له الآن عند الله تعالى وأما جسده ففي قبره موات فبطلت نبوته بذلك ورسالته. انظر: الفصل ١/ ٨٨[١].

(١) قال ابن حزم: حدثت فرقة مبتدعة تزعم أن محمد بن عبدالله بن عبدالمطلب ﷺ ليس =

=

هو الآن رسول الله ولكنه كان رسول الله، وهذا قول ذهب إليه الأشعرية.

وأخبرني سليمان بن خلف الباجي وهو من مقدميهم اليوم أن محمد بن الحسن بن فورك الأصبهاني على هذه المسألة، قتله بالسم محمود بن سبكتكين صاحب ما دون وراء النهر من خراسان رَحِمَهُ اللَّهُ.

وهذه مقالة خبيثة مخالفة لله تعالى ولرسول ﷺ ولما أجمع عليه جميع أهل الإسلام مذ كان الإسلام إلى يوم القيامة، وإنما حملهم على هذا قولهم الفاسد أن الروح عرض والعرض يفنى أبدا ويحدث ولا يبقى وقتين، فروح النبي ﷺ عندهم قد فنيت وبطلت ولا روح له الآن عند الله تعالى، وأما جسده ففي قبره موات فبطلت نبوته بذلك ورسالته.

ونعوذ بالله من هذا القول فإنه كفر صراح لا ترداد فيه، ويكفي من بطلان هذا القول الفاحش الفظيع أنه مخالف لما أمر الله عَزَّ وَجَلَّ به ورسوله ﷺ واتفق عليه جميع أهل الإسلام من كل فرقة وكل نحلة من الأذان في الصوامع في كل يوم خمس مرات... أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدا رسول الله.

فالأذان كذب على قولهم، وهذا كفر مجرد. وسبب هذه المقولة من ابن فورك الأصل الفاسد عند المذهب الأشعري أن العرض لا يبقى زمانين، وأن النبوة والرسالة صفة للحي وصفات الحي أعراض، وهذه الأعراض تبقى مشروطة بالحياة قائمة بها تزول بزوالها، فكيف يكون رسولا نبيًا بعد موته؟ فالتزموا بعد انتفاء حياة النبي ﷺ انتفاء رسالته وزوالها، ثم رقعوا بدعتهم هذه ببدعة أخرى وهي أن الرسول ﷺ حي في قبره حياة "دنيوية" وبهذا لا زالت رسالته. قال ابن حزم "وإنما وقع فيه - أي هذا القول - من ضل لقول فاسد وهو أن الروح عرض لا يبقى وقتين".

فيجب على قول هؤلاء المحرومين أن هذا باطل وكذب وإنما كان يجب أن يكلفوا أن يقولوا "محمد كان رسول الله" وكذلك قوله تعالى وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَرُسُلًا لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ [النساء: ١٦٤] وكذلك قوله يَوْمَ يَجْمَعُ اللهُ الرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَا أُجِبْتُمْ [المائدة: ١٠٩] وقوله تعالى وَجِيءَ بِالنَّبِيِّينَ وَالشُّهَدَاء [الزمر: ٦٩] فسماهم الله رسلا وقد ماتوا وسماهم نبيين ورسلا وهم في القيامة.

=

=

وكذلك ما أجمع الناس عليه وجاء به النص من قول كل مصل فرضا أو نافلة: السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته فلو لم يكن روحه ﷺ موجودًا قائمًا لكان السلام على العدم هدرًا.

فإن قالوا كيف يكون ميتًا رسول الله وإنما هو الذي يخاطب عن الله بالرسالة؟

قيل لهم: نعم يكون من أرسله الله تعالى مرة واحدة فقط رسولًا لله تعالى أبدًا لأنه حاصل على مرتبة جلالة لا يحطه عنها شيء أبدًا، ولا يسقط عنه هذا الاسم أبدًا ولو كان ما قلتم لوجب أن لا يكون رسول الله ﷺ رسولًا إلى أهل اليمن في حياته، لأنه لم يكلمهم ولا شافههم ويلزم أيضًا أن لا يكون رسول الله إلا ما دام يكلم الناس فإذا سكت أو أكل أو نام أو جامع لم يكن رسول الله.

وهذا حمق مشوب بكفر وخلاف للإجماع المتيقن، ونعوذ بالله من الخذلان.

وأيضًا فإن خبر الإسراء الذي ذكره الله ﷻ في القرآن وهو منقول نقل التواتر وأحد أعلام النبوة ذكر فيه رسول الله ﷺ أنه رأى الأنبياء عليهم السلام في سماءٍ فهل رأى أرواحهم التي هي أنفسهم؟

ومن كذب بهذا أو بعضه فقد انسلخ عن الإسلام بلا شك ونعوذ بالله من الخذلان. وهذه براهين لا محيد عنها.

وقد صح عن رسول الله ﷺ أنه أخبر أن لله ملائكة يبلغون منا السلام، وأنه من رآه في النوم فقد رآه حقًا.

ولقد بلغني عن بعضهم أنهم يقولون إن أمهات المؤمنين رضوان الله عليهن لسن الآن أمهات المؤمنين، لكنهن كن أمهات المؤمنين، وهذا ضلال بحت وحماقة محضة، ولو كان هذا لوجب أن لا تكون أم المرء التي ولدته وأبوه الذي ولده أباه ولا أمه إلا في حين الولادة والحمل من الأم فقط، وفي حين الإنزال من الأب فقط لا بعد ذلك، وهذا من السخف الذي لا يرضى به لنفسه ذو مسكة.

فإن قالوا: أتقولون أن عمر أمير المؤمنين اليوم أو عثمان أيضًا كذلك؟ قلنا لهم: لا، وهذا إجماع لأنه لا يكون أميرًا إلا من الائتمار لأمره واجب وليس هذا لأحد بعد موته إلا للنبي وإنما هو لخليفة بعد خليفة طول حياته فقط. فبطل أن يكون لها فيها متعلق.

وأما القشيري الذي أنكر نسبة هذا القول للأشعري وأصحابه، وقال: إن ذلك بهتان عظيم وكذب محض لم ينطق به منهم أحد، ولا سمع في مجلس مناظرة عنهم، ولا وجد ذلك في كتاب لهم.

فيرى أن أصل هذه المقالة هو: (أن بعض الكرامية الزم بعض الأشاعرة وقال: إذا كان عندكم الميت في حال موته لا يحس ولا يعلم فيجب أن يكون النبيّ ﷺ في قبره غير مؤمن لأن الإيمان عندكم المعرفة والتصديق والموت ينافي ذلك فإذا لم يكن له علم وتصديق لا يكون له إيمان ومن لا يكون مؤمنا لا يكون نبيا ... ثم قال – واعلموا رحمكم الله أن ما يلزمه الخصم بدعواه فيقول هذا على أصلكم ومقتضى علتكم يلزمكم فلا يجوز أن ينسب ذلك إلى صاحب المذهب فيقال هذا مذهب فلان) انظر: (رسالة شكاية أهل السنة (ضمن طبقات الشافعية ٢/ ٢٧٩-٢٨٢).

ونفى السبكي أن يكون ابن فورك قال بذلك وقتل لأجله، وذكر أن الكرامية دسوا عليه ذلك لدى السلطان وأن ابن فورك أنكر ذلك أمامه. فأمر بإعزازه وإكرامه وإرجاعه إلى وطنه. فسلط عليه بعض الكرامية من سمه. انظر الطبقات: ٣/ ٥٤.

وهذا الباقلاني وهو من أئمتهم ورؤوسهم يقول في: الإنصاف: ((ويجب أن يعلم أن نبوات الأنبياء صلوات الله عليهم لا تبطل، ولا تنخرم بخروجهم عن الدنيا وانتقالهم إلى دار الآخرة، بل حكمهم في الدنيا كحكمهم في حالة نومهم، وحالة اشتغالهم، إما بأكل أو شرب أو قضاء وطر ...

ثم قال: وقد غلط من نسب إلى مذهب المحققين من الموحدين إبطال نبوة الأنبياء عليهم السلام بخروجهم من دار الدنيا. وليس ذلك بصحيح، لأن مذهب المحققين أنه ما استحق شرف الرسالة بتأدية الرسالة وإنما صار رسولا واستحق شرف الرسالة والنبوة بقول مرسله: وهو الله تعالى (أنت رسولي ونبي، وقول الله

قديم لا يزول ولا يتغير)) الإنصاف ص٦٣-٦٤.

والذي أراه: أن في ثبوت نسبة هذا القول للقوم نظرًا إذ لم يقم دليل على ذلك. بل كتب أئمتهم تصرح بعكس ذلك وتفصح بإثبات نبوة الأنبياء بعد موتهم كما أشرت، ولم يقم لدينا دليل قوي ولا ضعيف على نسبة ذلك إليهم، وإنما يدان القوم من كتبهم أو النقل الصحيح الموثق عنهم، فنسبة ذلك إليهم تشنيع لا دليل عليه ولا مبرر له، والذي يظهر أنه إلزام ألزم به بعضهم كما ذكر القشيري وأومأ إليه ابن حزم كما سبق. ولازم المذهب ليس بمذهب على الصحيح. والله اعلم.

(باب دعوى الأشاعرة أنهم أهل السنة)

بتتبع كلام أهل العلم من علماء أهل السنة نجد أقوالهم في ذلك متفاوتة ما بين متشدد، دعاه لذلك ما وقف عليه من مخالفة القوم للسنة، وموافقتهم للجهمية والمعتزلة في بعض أقوالهم، فبدعهم وحذر منهم ولم ير استحقاقهم للقب "أهل السنة" الذي يدعونه.

وبين متساهل يعدهم من أهل السنة، لما رأى من موافقتهم للسنة في بعض المسائل.

وبين هؤلاء وهؤلاء حاول بعض من أهل العلم التدقيق في المسألة، والقول فيها بشيء من التفصيل.

وفرق بعض أهل العلم بين متقدميهم ومتأخريهم، فعد المتقدمين منهم أقرب إلى أهل الحديث والسنة، والمتأخرين أقرب إلى الجهمية والمعتزلة.

وإليك تفصيل أقوالهم مرتبة حسب التصنيف الذي ألمحنا إليه:

القول الأول:

قول بعض أهل العلم: أن الأشاعرة ليسوا من أهل السنة وإنما هم أهل كلام، عدادهم في أهل البدعة.

وممن ذهب إلى ذلك: الإمام أبو نصر السجزي "ت ٤٤٤ هـ". حيث يرى أنهم محدثة وليسوا أهل سنة، فيقول في فصل عقده لبيان السنة ما هي؟ وبم يصير المرء من أهلها؟ "... فكل مدع للسنة يجب أن يطالب بالنقل الصحيح بما يقوله، فإن أتى بذلك علم صدقه، وقبل قوله، وإن لم يتمكن من نقل ما يقوله عن السلف، علم أنه محدث زائغ، وأنه لا يستحق أن يصغى إليه أو ينظر في قوله، وخصومنا المتكلمون معلوم منهم أجمع اجتناب النقل والقول به بل تمحينهم لأهله ظاهر، ونفورهم عنهم بين، وكتبهم عارية عن إسناد بل يقولون: قال الأشعري، وقال ابن كلاب، وقال القلانسي، وقال الجبائي... ومعلوم أن القائل بما ثبت من طريق النقل الصحيح عن الرسول ﷺ لا يسمى محدثًا بل يسمى سنيًا متبعًا، وأن من قال في نفسه قولًا وزعم أنه مقتضى عقله، وأن الحديث المخالف لا ينبغي أن يلتفت إليه، لكونه من أخبار الآحاد، وهي لا توجب علمًا، وعقله موجب للعلم يستحق أن يسمى محدثًا مبتدعًا، مخالفًا، ومن كان له أدنى تحصيل أمكنه أن يفرق بيننا وبين مخالفينا بتأمل هذا الفصل في أول وهلة، ويعلم أن أهل السنة نحن دونهم، وأن المبتدعة خصومنا دوننا".بل يذهب رَحِمَهُ اللَّهُ أبعد من ذلك فيرى أن ضررهم أكثر من ضرر المعتزلة، فيقول: "ثم بلي أهل السنة بعد هؤلاء؛- أي: المعتزلة - بقوم يدعون أنهم من أهل الاتباع، وضررهم أكثر من ضرر المعتزلة وغيرهم وهم أبو محمد بن كلاب وأبو العباس القلانسي، وأبو الحسن الأشعري... ".معللًا رأيه هذا بقوله: "فهؤلاء يردون على المعتزلة بعض أقاويلهم ويردون على أهل الأثر أكثر مما ردوه على المعتزلة".وقوله: "... لأن المعتزلة قد أظهرت مذهبها ولم تستقف ولم تموه. بل

قالت: إن الله بذاته في كل مكان وإنه غير مرئي، وإنه لا سمع له ولا بصر... فعرف أكثر المسلمين مذهبهم وتجنبوهم وعدوهم أعداء. والكلابية، والأشعرية قد أظهروا الرد على المعتزلة، والذب عن السنة وأهلها، وقالوا في القرآن وسائر الصفات ما ذكرنا بعضه". وممن عدهم من أهل البدع محمد بن أحمد بن خويز منداد المصري المالكي، فقد روى عنه ابن عبدالبر: أنه قال في كتاب (الشهادات) من كتابه (الخلاف)، في تأويل قول مالك، لا تجوز شهادة أهل البدع وأهل الأهواء قال: "أهل الأهواء عند مالك وسائر أصحابنا هم أهل الكلام، فكل متكلم فهو من أهل الأهواء والبدع أشعريًا كان أو غير أشعري، ولا تقبل له شهادة في الإسلام أبدًا، ويهجر ويؤدب على بدعته... ".

ومن المتأخرين: الشيخ ابن سحمان، والشيخ عبدالله أبو بطين كما سيأتي ذكر قولهما في ذلك في معرض ردهما على السفاريني في اعتباره الأشاعرة والماتريدية من أهل السنة.

القول الثاني:

قول من عدهم من أهل السنة، ومن هؤلاء.

السفاريني "١١١٤ - ١١٨٨"؛ حيث قسم أهل السنة إلى ثلاث فرق فقال: "أهل السنة والجماعة ثلاث فرق:

١- الأثرية: وإمامهم أحمد بن حنبل....

٢- والأشعرية: وإمامهم أبو الحسن الأشعري.

٣- والماتريدية: وإمامهم أبو منصور الماتريدي". ولم يسلم ذلك له فقد تعقبه في الحاشية بعض أهل العلم ولعله الشيخ ابن سحمان فقال: "هذا مصانعة من المصنف رحمه الله تعالى في إدخاله الأشعرية والماتريدية في أهل السنة والجماعة،

فكيف يكون من أهل السنة والجماعة من لا يثبت علو الرب سبحانه فوق سماواته، واستواءه على عرشه ويقول: حروف القرآن مخلوقة، وإن الله لا يتكلم بحرف وصوت، ولا يثبت رؤية المؤمنين ربهم في الجنة بأبصارهم، فهم يقرون بالرؤية ويفسرونها بزيادة علم يخلقه الله في قلب الرائي. ويقول: الإيمان مجرد التصديق وغير ذلك من أقوالهم المعروفة المخالفة لما عليه أهل السنة والجماعة".كما علق على ذلك أيضًا الشيخ عبدالله بابطين "ت ١٢٨٢هـ" بقوله: "تقسيم أهل السنة إلى ثلاث فرق فيه نظر، فالحق الذي لا ريب فيه أن أهل السنة فرقة واحدة، وهي الفرقة الناجية التي بينها النبي ﷺ حين سئل عنها بقوله: ((هي الجماعة))، وفي رواية: ((من كان على مثل ما أنا عليه اليوم وأصحابي))،... قال: وبهذا عرف أنهم المجتمعون على ما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه ولا يكونون سوى فرقة واحدة. - قال -: والمؤلف نفسه ي رَحِمَهُ اللهُ لما ذكر في المقدمة هذا الحديث، قال في النظم:

وليس هذا النص جزمًا يعتبر... في فرقة إلا على أهل الأثر

١) مذهب السلف من أهل السنة منذ الإمام أحمد بن حنبل إلى أن بلغ به ابن تيمية ذروة التبلور والتماسك.٢) مذهب الخلف من أهل السنة وتشارك الصفاتية والأشعرية فيه مذاهب أخرى أهمها الماتريدية".

فعد الأشعرية من أهل السنة، وإن كان لا يرى انفرادها بذلك.

القول الثالث:

قول من يرى أنهم من أهل السنة فيما وافقوا فيه أهل السنة من أبواب الاعتقاد. وممن قال بذلك:

الشيخ عبدالعزيز بن باز حيث قال جوابًا على قول الصابوني: "أن التأويل لبعض الصفات لا يخرج المسلم عن جماعة أهل السنة".

قال: "صحيح في الجملة فالمتأول لبعض الصفات كالأشعرية لا يخرج بذلك عن جماعة المسلمين ولا عن جماعة أهل السنة في غير باب الصفات، ولكنه لا يدخل في جماعة أهل السنة عند ذكر إثباتهم للصفات وإنكارهم للتأويل. فالأشاعرة وأشباههم لا يدخلون في أهل السنة في إثبات الصفات لكونهم قد خالفوهم في ذلك وسلكوا غير منهجهم، وذلك يقتضي الإنكار عليهم وبيان خطئهم في التأويل، وأن ذلك خلاف منهج الجماعة... كما أنه لا مانع أن يقال: إن الأشاعرة ليسوا من أهل السنة في باب الأسماء والصفات، وإن كانوا منهم في الأبواب الأخرى، حتى يعلم الناظر في مذهبهم أنهم قد أخطأوا في تأويل بعض الصفات وخالفوا أصحاب النبي ﷺ وأتباعهم بإحسان في هذه المسألة، تحقيقًا للحق وإنكارًا للباطل وإنزالًا لكل من أهل السنة والأشاعرة في منزلته التي هو عليها... ".وممن ذهب إلى ذلك الدكتور/ صالح الفوزان، حيث قال في تعقيبه على مقالات الصابوني: "نعم هم - يعني: الأشاعرة من أهل السنة والجماعة في بقية أبواب الإيمان والعقيدة التي لم يخالفوهم فيها، وليسوا منهم في باب الصفات وما خالفوا فيه، لاختلاف مذهب الفريقين في ذلك".

القول الرابع:

اعتبارهم من أهل الإثبات والتفريق بين أئمتهم المتقدمين ومتأخريهم.

وهو قول شيخ الإسلام ابن تيمية الذي يرى: أنهم يعدون من أهل الإثبات؛ لكونهم يثبتون بعض الصفات، وأنهم أقرب إلى أهل السنة من باقي الطوائف، على أنه يفرق بين أئمتهم المتقدمين وبين متأخريهم فعد المتقدمين أقرب إلى السلف وأهل السنة، وجعل المتأخرين أقرب إلى الجهمية والمعتزلة، لعظم موافقتهم لهم في كثير من أقوالهم.

يعني بذلك: الأثرية. وبهذا عرف أن أهل السنة والجماعة هم فرقة واحدة الأثرية والله أعلم".وممن ذهب مذهب السفاريني. الأستاذ: أحمد عصام الكاتب، فقال في بيان أهل السنة من هم: "وبالجملة فهم: أهل الحديث، والأشاعرة، والماتريدية؛ لأنهم جميعًا التزموا أسس العقيدة وأصولها... ".

ولا يخفى ما في هذا الكلام من تجوز وتساهل، فإن الخلاف بينهم ولا سيما بين أهل الحديث، وبين الأشعرية والماتريدية، هو في أسس العقيدة وأصولها، ومن أهم هذه الأسس مسألة النقل التي تقدم الحديث عنها.

ومن هؤلاء: الدكتور/ أحمد محمود صبحي. حيث قال في كتابه (في علم الكلام): "... ولكن ليس للأشعرية حق الادعاء أنها تعبر عن فرقة أهل السنة والجماعة، وإنما تجاذب هذه الفرقة فريقان:

١)- مذهب السلف من أهل السنة منذ الإمام أحمد بن حنبل إلى أن بلغ به ابن تيمية ذروة التبلور والتماسك.

٢- مذهب الخلف من أهل السنة وتشارك الصفاتية والأشعرية فيه مذاهب أخرى أهمها الماتريدية".

فعد الأشعرية من أهل السنة، وإن كان لا يرى انفرادها بذلك.

القول الثالث:

قول من يرى أنهم من أهل السنة فيما وافقوا فيه أهل السنة من أبواب الاعتقاد. وممن قال بذلك:

الشيخ عبدالعزيز بن باز حيث قال جوابًا على قول الصابوني: "أن التأويل لبعض الصفات لا يخرج المسلم عن جماعة أهل السنة".

قال: "صحيح في الجملة فالمتأول لبعض الصفات كالأشعرية لا يخرج بذلك

عن جماعة المسلمين ولا عن جماعة أهل السنة في غير باب الصفات، ولكنه لا يدخل في جماعة أهل السنة عند ذكر إثباتهم للصفات وإنكارهم للتأويل. فالأشاعرة وأشباههم لا يدخلون في أهل السنة في إثبات الصفات لكونهم قد خالفوهم في ذلك وسلكوا غير منهجهم، وذلك يقتضي الإنكار عليهم وبيان خطئهم في التأويل، وأن ذلك خلاف منهج الجماعة... كما أنه لا مانع أن يقال: إن الأشاعرة ليسوا من أهل السنة في باب الأسماء والصفات، وإن كانوا منهم في الأبواب الأخرى، حتى يعلم الناظر في مذهبهم أنهم قد أخطأوا في تأويل بعض الصفات وخالفوا أصحاب النبي ﷺ وأتباعهم بإحسان في هذه المسألة، تحقيقًا للحق وإنكارًا للباطل وإنزالًا لكل من أهل السنة والأشاعرة في منزلته التي هو عليها... ".وممن ذهب إلى ذلك الدكتور/ صالح الفوزان، حيث قال في تعقيبه على مقالات الصابوني: "نعم هم - يعني: الأشاعرة من أهل السنة والجماعة في بقية أبواب الإيمان والعقيدة التي لم يخالفوهم فيها، وليسوا منهم في باب الصفات وما خالفوا فيه، لاختلاف مذهب الفريقين في ذلك".

القول الرابع:

اعتبارهم من أهل الإثبات والتفريق بين أئمتهم المتقدمين ومتأخريهم.

وهو قول شيخ الإسلام ابن تيمية الذي يرى: أنهم يعدون من أهل الإثبات؛ لكونهم يثبتون بعض الصفات، وأنهم أقرب إلى أهل السنة من باقي الطوائف، على أنه يفرق بين أئمتهم المتقدمين وبين متأخريهم فعد المتقدمين أقرب إلى السلف وأهل السنة، وجعل المتأخرين أقرب إلى الجهمية والمعتزلة، لعظم موافقتهم لهم في كثير من أقوالهم.

يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ في معرض كلامه عن درجات الجهمية: "وأما الدرجة الثالثة فهم:

الصفاتية المثبتون المخالفون للجهمية لكن فيهم نوع من التجهم كالذين يقرون بأسماء الله وصفاته في الجملة، لكن يردون طائفة من أسمائه وصفاته الخبرية، أو غير الخبرية ويتأولونها كما تأول الأولون صفاته كلها، ومن هؤلاء من يقر بصفاته الخبرية الواردة في القرآن دون الحديث كما عليه كثير من أهل الكلام. ومنهم من يقر بالصفات الواردة في الأخبار أيضًا في الجملة لكن مع نفي وتعطيل لبعض ما ثبت بالنصوص وبالمعقول وذلك كأبي محمد بن كلاب، ومن اتبعه وفي هذا القسم يدخل أبو الحسن الأشعري، وطوائف من أهل الفقه والكلام والحديث والتصوف، وهؤلاء إلى أهل السنة المحضة أقرب منهم إلى الجهمية والرافضة والخوارج، لكن انتسب إليهم طائفة هم إلى الجهمية أقرب منهم إلى أهل السنة المحضة، فإن هؤلاء ينازعون المعتزلة نزاعًا عظيمًا فيما يثبتونه من الصفات...، وأما المتأخرون فإنهم والوا المعتزلة وقاربوهم وقدموهم على أهل السنة والإثبات وخالفوا أوليهم... ".وقال في (شرح الأصفهانية): "وأن الأشعرية أقرب إلى السلف والأئمة وأهل الحديث. - وقال -: عن متأخري الأشاعرة: فإن كثيرًا من متأخري أصحاب الأشعري خرجوا عن قوله إلى قول المعتزلة أو الجهمية أو الفلاسفة... ".

والذي أراه أنه لابد من التفصيل التالي في اعتبار الأشاعرة من أهل السنة أو إخراجهم عنهم، ولا يطلق عليهم أنهم أهل السنة أو من أهل السنة بإطلاق؛ لأنهم ليسوا على السنة المحضة في كثير من أمور السنة في الاعتقاد، ولا يطلق أنهم ليسوا من أهل السنة؛ لأنهم يدخلون في مسمى أهل السنة بالاعتبارات الآتية:

١) هم من أهل السنة: بالمعنى العام لمصطلح أهل السنة، والذي يدخل فيه جميع المنتسبين إلى الإسلام عدى الرافضة. كما تقدم لنا في مبحث تعريف أهل السنة.

٢) وهم من أهل السنة: في أمور العبادات والعمليات؛ لأن السنة تشمل أمور الاعتقاد والعبادة والأعمال. كما تقدم نقل قول شيخ الإسلام ابن تيمية وفيه: "ولفظ السنة في كلام السلف يتناول السنة في العبادات، وفي الاعتقادات... ".

والأشاعرة في أمور العبادات ليس لهم من الأقوال ما يخرجهم عن أهل السنة في الجملة.

فبهذه الاعتبارات يعد: الأشاعرة من أهل السنة. ولكن لما كان اسم "أهل السنة" إذا أطلق فهم منه أمور العبادات والاعتقادات جميعًا، بل هو بأمور الاعتقاد أخص، كما قال شيخ الإسلام في معنى "أهل السنة": "وقد يراد به: أهل الحديث والسنة المحضة، فلا يدخل فيه إلا من يثبت الصفات لله، تعالى، ويقول القرآن غير مخلوق، وإن الله يرى في الآخرة، ويثبت القدر وغير ذلك من الأمور المعروفة عند أهل الحديث والسنة".

ورأينا الأشاعرة ليسوا على السنة المحضة في كل أبواب الاعتقاد، ومسائله التي ذكرها الإمام أحمد طرفًا منها وبين أن من خالف فيها لا يعد من أهل السنة كما سيأتي فهل نقول: هم من أهل السنة؛ لأنهم وافقوا السنة في بعض أبواب ومسائل العقيدة، أم نسحب عنهم هذا الاسم لمخالفتهم للسنة في بعض المسائل والأبواب؟ هذا مناط الخلاف في كونهم من أهل السنة أو ليسوا من أهلها.

فمن تغاضى عن المسائل التي خالفوا فيها أهل السنة، قال هم من أهل السنة؛ لأنهم من أهل السنة في أبواب العبادات ولم يخرجوا عن اعتقاد أهل السنة في كل أبواب الاعتقاد. وعلى هذا يخرج عد السفاريني وغيره إياهم من أهل السنة.

ومن رأى أنه لا يستحق اسم "أهل السنة" إلا من وافق السنة في أمور العبادات والاعتقادات، ومن خالف مذاهب أهل السنة وسلف الأمة في شيء من ذلك ولا

سيما في أبواب الاعتقاد، فإنه لا يستحق اسم "أهل السنة".

قال: ليس الأشاعرة من أهل السنة، وعلى هذا يخرج قول من قال: ليسوا من أهل السنة كالإمام السجزي والشيخ بابطين وغيرهما.

وربما وجد ما يؤيد هذا الاتجاه في كلام أئمة السلف، حيث عدد كثير منهم مسائل الاعتقاد التي يكون المرء إذا استكملها من أهل السنة، وإن أخل بشيء منها فليس هو من أهل السنة، وذلك مثل: قول الإمام أحمد: "هذه مذاهب أهل العلم، وأصحاب الأثر وأهل السنة المتمسكين بعروتها المعروفين بها، المقتدى بهم فيها من لدن أصحاب النبي ﷺ إلى يومنا هذا، وأدركت من علماء الحجاز، والشام وغيرهما عليها، فمن خالف شيئًا من هذه المذاهب أو طعن فيها، أو عاب قائلها فهو مخالف مبتدع وخارج عن الجماعة زايل عن منهج السنة وسبيل الحق، فكان قولهم: أن الإيمان قول وعمل ونية وتمسك بالسنة، والإيمان يزيد وينقص... ".ثم ذكر جملة اعتقاد أهل السنة. وقول علي بن المديني: ".. السنة اللازمة التي من ترك منها خصلة لم يقلها، أو يؤمن بها لم يكن من أهلها: الإيمان بالقدر خيره وشره ثم تصديق الأحاديث والإيمان بها... إلى آخر الاعتقاد".

وقول عبدالله بن المبارك: "أصل اثنين وسبعين هوى: أربعة أهواء فمن هذه الأربعة الأهواء تشعبت الاثنان وسبعون هوى القدرية، والمرجئة والشيعة والخوارج.

فمن قدم أبا بكر وعمر وعثمان وعليًا على أصحاب رسول الله ﷺ ولم يتكلم في الباقين إلا بخير ودعا لهم، فقد خرج من التشيع أوله وآخره.

ومن قال: الإيمان قول وعمل يزيد وينقص فقد خرج من الأرجاء أوله وآخره.

ومن قال الصلاة خلف كل بر وفاجر، والجهاد مع كل خليفة، ولم ير الخروج

على السلطان بالسيف ودعا لهم بالصلاح فقد خرج من قول الخوارج أوله وآخره. ومن قال: المقادير كلها من الله ﷻ خيرها وشرها يضل من يشاء ويهدي من يشاء؛ فقد خرج من قول القدرية أوله وآخره، وهو صاحب سنة... ".وقول: عبيدالله بن بطة العكبري: "ونحن ذاكرون شرح السنة ووصفها، وما هي في نفسها، وما الذي إذا تمسك به العبد ودان الله به سمى بها واستحق الدخول في جملة أهلها، وما إن خالفه أو شيئًا منه دخل في جملة من عبناه وذكرناه وحذر منه من أهل البدع والزيع فما أجمع على شرحنا له أهل الإسلام وسائر الأمة منذ بعث الله نبيه ﷺ إلى وقتنا هذا. - ثم ذكر الإيمان والصفات والقدر وغيرها من أمور الاعتقاد-... ".

فكلام هؤلاء الأئمة المعتبرين المقتدى بهم صريح في أن أحدًا لا يرقى ولا يتأهل لحمل لقب "صاحب سنة" أو أنه "من أهل السنة"؛ إلا إذا تحققت فيه خصال السنة التي أجمعوا عليها.

أما من رأى من أهل العلم أن من خالف السنة في باب من أبواب الاعتقاد ووافقها في باب آخر فهو من أهل السنة فيما وافق فيه السنة، وليس منهم فيما خالفهم فيه، وذلك من باب أن المرء يمدح بقدر ما فيه من موافقة السنة، ويذم بقدر ما فيه من مخالفتها، وأن إخراج قوم من مسمى "أهل السنة"؛ لأنهم خالفوا السنة في باب دون باب، فيه مجانبة للعدل والإنصاف، من رأى هذا الرأي قال مثلًا: الأشاعرة من أهل السنة في أبواب الإيمان والعقيدة التي لم يخالفوهم فيها، وليسوا منهم في باب الصفات وما خالفوا فيه.

والذي أميل إليه: أن لا يقال: "الأشاعرة من أهل السنة" إلا بقيد، فيقال: هم من أهل السنة في كذا، في الأبواب التي لم يخالفوا فيها مذهب أهل السنة.

لأننا إذا أطلقنا القول بأنهم من "أهل السنة" التبس الأمر وظن من لا دراية له

بحالهم أنهم على مذهب أهل السنة والسلف في كل خصال السنة، والواقع أنهم ليسوا كذلك. بل في أقوالهم ما يخالف السنة في كثير من أبواب الاعتقاد. فليسوا على السنة المحضة في كل اعتقاداتهم.

وإذا أطلقنا القول بأنهم ليسوا من أهل السنة، كان ذلك حكمًا بأنهم خالفوا السنة في كل أبواب الاعتقاد، والأمر ليس كذلك فقد وافقوا أهل السنة في أبواب الصحابة والإمامة وبعض السمعيات.

فالعدل والإنصاف يقتضي أن يحكم على كل بما يستحق على ضوء ما رضي لنفسه من قول واختط من نهج.

(باب إبطال دعوى الأشاعرة أنهم أكثر الأمة)

لقد تكررت دعوى بعض الأشاعرة بأنهم أكثر الأمة، وأصبح الكثير منهم يتناقلونها في كتبهم ومحاضراتهم، يغرون بها الجهال ممن لا علم لهم بحقيقة الأمر.

ولا ريب أنها دعوى مجردة من الدليل، ويكذبها الواقع التاريخي، ويكفي في إبطالها ما سبق تفصيله في بيان مذهب السلف وطريقهم وبيان مخالفة الأشعرية له، وخروجهم عنه.

وجميع من نقلنا نصوصهم في هذا الكتاب بدءًا من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الأئمة رضي الله عنهم، ومن لم ننقل عنهم من السلف، جميعهم مخالفون للأشاعرة في أصول الاعتقاد، ومبطلون لأقوالهم ومذهبهم، فضلًا عمن نقلنا عنهم الطعن في الأشاعرة، والتنصيص على خروجهم عن السنة والطريق.

وحسبك من ذكرهم ابن القيم في (اجتماع الجيوش الإسلامية)، والذهبي في (العلو) من الصحابة والتابعين وأتباعهم والأئمة والعلماء، ممن نصوا في مسألة علو

الله تعالى بنفسه على خلقه بما يخالف مذهب الأشاعرة، وهي واحدة من مسائل الاعتقاد، فكيف إذا أضيف إليهم من نصوا في بقية مسائل الاعتقاد بما يخالف مذهب الأشاعرة؟.

فهل يمكن بعد ذلك أن يدعي أن الأشاعرة هم أكثر الأمة، وهم مخالفون للقرون المفضلة الأولى؟!! وقد ذكر ابن المبرد في كتابه (جمع الجيوش والدساكر على ابن عساكر) أكثر من أربعمائة عالم من بين محدث وفقيه وعابد وإمام، كلهم مجانبون للأشاعرة ذامون لهم، بدءًا من عصر الأشعري وحتى وقته، صدرهم بأبي الحسن البربهاري، وختمهم بجمال الدين يوسف بن محمد المرداوي صاحب كتاب (الإنصاف)، ثم قال بعد ذلك: "والله ثم والله ثم والله ما تركنا أكثر مما ذكرنا، ولو ذهبنا نستقصي ونتتبع كل من جانبهم من يومهم وإلى الآن لزادوا على عشرة آلاف نفس" اهـ.

بل إن ابن عساكر وهو من خدم الأشعرية بكتابه (تبيين كذب المفتري) قد اعترف بأن أكثر الناس في زمانه وقبل ذلك على غير ما عليه الأشعرية... فقد قال في التبيين: "فإن قيل: إن الجم الغفير في سائر الأزمان وأكثر العامة في جميع البلدان لا يقتدون بالأشعري ولا يقلدونه، ولا يرون مذهبه، وهم السواد الأعظم، وسبيلهم السبيل الأقوم" اهـ. وقد قال ابن المبرد معلقًا على كلامه هنا: "وهذا الكلام يدل على صحة ما قلنا، وأنه في ذلك العصر وما قبله كانت الغلبة عليهم، وبعد لم يظهر شأنهم" اهـ.

وإذا كان أبو الحسن الأشعري إنما ولد سنة ٢٦٠هـ، وقيل: ٢٧٠هـ، فما الذي كانت عليه الأمة قبله؟ أفتراها كانت على عقيدة الأشعري الذي لم يكن شيئًا مذكورا كما يزعم هؤلاء؟!!

أم أن العقيدة كانت خافية عليهم، حتى ظهر أبو الحسن الأشعري فأيقظ الأمة من سباتها؟

فإن قال قائل: إن الأشعري لم يأت بشيء جديد، ولكنه أبان أمورًا وأوضحها في رده على المعتزلة حتى كشف عوارهم، وهذا سبب الانتساب إليه، لكونه صار علمًا على السنة في مقابل المعتزلة.

فالجواب أن هذا بلا ريب بعيد عن التحقيق، فضلًا عن الواقع والتاريخ، إذ أن ظهور المعتزلة كان متقدمًا على ظهور الأشعري بأكثر من قرن ونصف من الزمان، فضلًا عن الجهمية التي كانت أسبق ظهورًا من المعتزلة. ومن المعلوم أن ظهور هاتين الفرقتين قد جوبه برد عنيف من السلف والأئمة، الذين أنكروا عليهم أعظم النكير، وحكموا بضلالهم، بل وكفر الجهمية منهم، فقام أئمة السنة ابتداءًا من الحسن البصري وإلى عصر الأشعري بالرد على شبهاتهم، وكشف عوارهم. وكتب السنة طافحة بآثار السلف في النكير على الجهمية والمعتزلة والرد على ما ابتدعوه، فانظر كتاب (السنة) لعبدالله بن الإمام أحمد، و (أصول اعتقاد السنة) للالكائي، و (الإبانة) لابن بطة وغيرها كثير. وقد نقلنا في ثنايا هذا الكتاب كثيرًا من كلامهم.

ولم يكتف السلف بمقولة أو مقولتين، بل إنهم قد كتبوا الكتب وصنفوا المصنفات في الرد عليهم، ككتاب (الرد على الجهمية) للإمام أحمد، وابنه عبدالله وابن أبي حاتم، وابن قتيبة، والدارمي، والكناني، وابن منده، وأبي العباس السراج وغيرهم كثير، فضلًا عما تضمنته كتب السنة من أبواب الرد على الجهمية، كما فعله البخاري في صحيحه، وأبو داود في سننه، وغيرهما. ناهيك عن كتب السنة الأخرى، والتي ألفت لبيان معتقد السلف والرد على أهل البدع والمخالفين من أصناف المعطلة والمشبهة.

والمعلوم أن المعتزلة والجهمية قد قويت شوكتهم في أواخر القرن الثاني، لما تأثر بهم الخليفة المأمون، حتى حصلت تلك الفتنة العظيمة، التي امتحن فيها العلماء، وأوذي فيها الإمام أحمد اذى عظيمًا، وهي فتنة القول بخلق القرآن، وقد تتابع على هذه الفتنة ثلاثة خلفاء: المأمون، والواثق، والمعتصم، وهذا قد ساهم كثيرًا في دفع عجلة السلف لكشف أباطيل هاتين الفرقتين، والجواب عن شبهاتهم، خشية التباسها على الناس.

ومع كل هذه الردود من السلف والأئمة على الجهمية والمعتزلة، وما حصل من الفتنة بهم، فإننا لم نجد أحدًا من السلف قد يقرر ما قرره الأشعري في الاعتقاد، لا من حيث التأصيل والتقعيد، ولا من حيث الرد على المعتزلة والنكير، بل على العكس من ذلك: وجدنا نصوصهم صريحة في نقض أصوله الاعتقادية في أسماء الله وصفاته، كما سبق بيانه في الباب الأول، فضلًا عن سائر أبواب الاعتقاد كالإيمان، والقدر، والنبوات وغيرها من أبوب الاعتقاد التي لم نعرج عليها في كتابنا هذا.

ومن ظن أن السلف كانوا عاجزين عن البيان والتوضيح لأصول المعتقد، والرد على المخالفين كالجهمية والمعتزلة، وكشف عوارهم، والجواب على شبهاتهم، ونقض أصولهم، حتى أتى الأشعري فأبان عما لم يعلموه، ورد على المعتزلة بما لم يستطيعوه؟! فقد ظن بهم ظن السوء، ونسبهم إلى الجهل والعجز. وكفى به ضلالًا وخسرانًا. قال ابن المبرد في إبطال هذه الدعوى: "فيا سبحان الله! قبل توبته - أي: من الاعتزال - ما كان للمسلمين أئمة يقتدى بهم، حتى يتخذ مبتدع تاب من بدعته إمامًا؟ كأن الناس ماتوا إلى هذا الحد كله، ولم يبق من يصلح للإمامة، حتى يتوب مبتدع من بدعته فيصير إمامهم، وأهل الإسلام قاطبة تقدم متكلمًا على أئمة الحديث جميعهم في حال كثرة العلماء، ما هذا الهذيان؟ " اهـ.

ثم يقال: كيف يدعى ذلك في رجل قضى أربعين سنة من عمره على الاعتزال، ثم تاب في آخر حياته، وعاش في مرحلة التوبة ما يقرب من عشر سنين تزيد قليلًا أو تنقص قليلًا على اختلاف الروايات في مولده، كيف يكون مثل من كان هذا حاله إمامًا للمسلمين؟ متى تعلم العلم ورسخ فيه حتى يتخذ إمامًا دون أئمة السنة وأهل الحديث؟ هذا ضرب من المحال، بل من الجنون.

قال ابن المبرد في رده على ابن عساكر: "فقد أثبت - أي: ابن عساكر - أنه كان أكثر عمره على غير السنة، وأنه كان معتزليا متكلمًا، وأنه تاب من الاعتزال ولم يتب من الكلام. فيا سبحان الله! من كان بهذه المثابة وبهذه الحالة يجعل إمام المسلمين والمقتدى به، يترك مثل أبي حنيفة، ومالك، والشافعي، وأحمد بن حنبل، وسفيان الثوري، وابن المبارك، ولا يقتدي ولا يذكر إلا هذا الذي أقام على البدعة عمره" اهـ.

ويقال أيضًا: إن أبا الحسن الأشعري بعد رجوعه إلى طريق الكلابية ثم إلى طريق السنة المحضة، لم يكن مبرزًا في شيء من العلوم سوى علم الكلام، ومن كان هذا حاله فحسبه أن يكون متبعًا للسلف ومنتسبًا لأئمة السنة وهو الأمر الذي قرره وذكره في أول كتابه الذي يمثل مرحلته الأخيرة: (الإبانة) حيث انتسب فيه إلى الإمام أحمد إمام أهل السنة والجماعة، وأما أن يكون هو الإمام الذي يقتدى به وينسب إليه فهذا ضرب من المجازفة، بل الانحراف.

ومن المعلوم أن المسلمين كانوا على جهادة السنة والطريق حتى ظهرت الفرق الكلامية، وحصلت الفتن وابتلي المسلمون، فلما جاء أواخر القرن الرابع وأوائل الخامس وبدأ يظهر بعض رؤوس الأشاعرة وغيرهم من أهل الكلام، انتهض السلفيون لدحر هذه الفتنة، وكشف زيفها وأباطيلها، حتى كتب الخليفة العباسي القادر بالله تلك العقيدة المعروفة بالقادرية والتي سبق أن ذكرنا طرفًا منها، وأمر أن

يرسل بها إلى أنحاء الدولة العباسية وأطراف الأمة الإسلامية. وكانت هذه العقيدة قد كتبها أبو أحمد الكرجي المعروف بالقصاب المتوفى سنة (٣٦٠هـ)، كما ذكر ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية في مواضع من كتبه، مما يعني أنه قد كتبها للقادر بالله قبل توليه الخلافة، إذ أنه تولى الخلافة سنة (٣٨١هـ)، ثم أظهرها في خلافته وأرسل بها في الآفاق. قال الوزير ابن جهير: "هكذا فعلنا أيام القادر، قرئ في المساجد والجوامع".وممن عمل بهذا الأمر من نشر العقيدة ودعوة الناس إليها أعظم ملوك الدولة الغزنوية وفاتح الهند العظيم محمود بن سبكتكين، وكان يحكم أكثر المشرق الإسلامي إلى الهند، فقد أمر بالسنة واتباعها، وأمر بلعن أهل البدع بأصنافهم على المنابر. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "اعتمد محمود بن سبكتكين نحو هذا - من فعل القادر من نشر السنة وقمع البدعة - في مملكته، وزاد عليه بأن أمر بلعنة أهل البدع على المنابر، فلعنت الجهمية والرافضة والحلولية والمعتزلة والقدرية، ولعنت أيضا الأشعرية" اهـ. وقال أيضًا: "ولهذا اهتم كثير من الملوك والعلماء بأمر الإسلام وجهاد أعدائه حتى صاروا يلعنون الرافضة والجهمية وغيرهم على المنابر، حتى لعنوا كل طائفة رأوا فيها بدعة، فلعنوا الكلابية والأشعرية كما كان في مملكة الأمير محمود بن سبكتكين" اهـ. وقال الذهبي: "وامتثل ابن سبكتكين أمر القادر فبث السنة بممالكه، وتهدد بقتل الرافضة والإسماعيلية والقرامطة والمشبهة والجهمية والمعتزلة ولعنوا على المنابر" اهـ.

ثم لما كان في خلافة القائم بالله ابن القادر، رفع بعض الأشاعرة رؤوسهم وظهر كتاب ابن فورك (تأويل مشكل الحديث) حيث ملأه بالتأويلات لأخبار الصفات، فقام القاضي أبو يعلى بالحق ونصر السنة وألف كتاب (إبطال التأويلات لأخبار الصفات) ردًا على تأويلات ابن فورك وحصلت فتنة، عندها أمر الخليفة القائم بأمر

الله أن يقرا (الاعتقاد القادري)، ويأخذ توقيعات العلماء على الإقرار بما فيه وأنه المعتقد الصحيح، وكان ذلك في سنة "٤٣٣هـ". قال ابن كثير في أحداث سنة ٤٣٣هـ: "وفيها قرئ "الاعتقاد القادري" الذي جمعه الخليفة القادر، وأخذت خطوط العلماء والزهاد عليه بأنه اعتقاد المسلمين، ومن خالفه فسق وكفر، وكان أول من كتب عليه الشيخ أبو الحسن علي بن عمر القزويني ثم كتب بعده العلماء، وقد سرده الشيخ أبو الفرج ابن الجوزي بتمامه في منتظمه، وفيه جملة جيدة من اعتقاد السلف" اهـ.

وكان ممن وقع عليه القاضي أبو يعلى كما سبق نقل كلام ابنه في الطبقات.

ثم لما كان في سنة ٤٦٠هـ أعيدت قراءة "الاعتقاد القادري" وأمر بأن يقرأ في الجوامع والمساجد. قال ابن الجوزي: "وقرأت بخط أبي علي بن البنا قال: اجتمع الأصحاب وجماعة الفقهاء، وأعيان أصحاب الحديث... وسألوا إخراج "الاعتقاد القادري" وقراءته، فأجيبوا وقرئ هناك بمحضر من الجمع... وكان أبو مسلم الليثي البخاري المحدث معه كتاب (التوحيد) لابن خزيمة فقرأه على الجماعة... ونهض ابن فورك قائمًا فلعن المبتدعة وقال: لا اعتقاد لنا إلا ما اشتمل عليه هذا الاعتقاد، فشكرته الجماعة على ذلك... وقال الوزير ابن جهير:... ونحن نكتب لكم نسخة لتقرأ في المجالس، فقال: هكذا فعلنا في أيام القادر، قرئ في المساجد والجوامع، وقال: هكذا تفعلون فليس أعتقد غير هذا، وانصرفوا شاكرين" اهـ.

فانظر إلى هذه الانتهاضة في الإنكار على أهل البدع ومنهم الأشاعرة، ثم انظر إلى ما قاله المؤلفان (ص٢٥٢) عاكسين للحال: "بل نزيد ونقول إنه لا يبعد أن يكون - أي: ابن جرير - انتسب إليه - أي: الأشعري - فيما لم يصلنا من كتبه، فقد ذكرت كتب التاريخ أنه انتهض لنصرة طريقة الإمام أبي الحسن والإمام أبي منصور جميع أهل السنة في العالم الإسلامي" اهـ.

وقد قال ابن المبرد في تأكيد ما ذكرناه: "أنا أذكر لك كلامًا تعلم كيفيتهم: كان الأشعري وأتباعه في زمنه لا يظهر منهم أحد بين الناس، ولا يقدر أحدهم على إظهار كلمة واحدة مما هم عليه، ثم لما ذهب هو وأصحابه، ولا نسب أحدًا منهم، فلعله قد تاب حقيقة، بل نسأل الله له ولأتباعه المسامحة، وجاء أصحاب أصحابه، وكان ذلك في زمن شيخ الإسلام الأنصاري كان الواحد والاثنان والثلاثة منهم إذا أرادوا أن يتكلموا بشيء من مذهبهم وما هم عليه اختفوا بذلك بحيث لا يراهم أحد بالكلية، فقد ذكر ذلك شيخ الإسلام الأنصاري وغيره، وهو إمام مقبول عند سائر الطوائف، ومن لم يصدقني فلينظر في كتابه (ذم الكلام) يجد ذلك في عدة مواضع منه. ثم لما كان بعد ذلك بمدة في زمن الخطيب البغدادي وغيره ظهروا بذلك بعض الظهور، فقويت الشوكة عليهم ولعنوا على المنابر، ونفي جماعة منهم، ثم بعد ذلك أبرزوه، وقويت شوكتهم، وكانوا يقومون به ويقعون، تارة لهم وتارة عليهم، ثم في زمن ابن عساكر وغيره ظهروا وبرزوا أكثر من ذلك، وصاروا تارة يظهرون ويترجحون، وتارة يظهر عليهم، ثم في زمن الشيخ تقي الدين ابن تيمية ترجح أمرهم وظهروا غاية الظهور، ولكن كان يقاومهم هو وأصحابه إلا أن الظفر في الظاهر مع أولئك، ثم بعد ذلك عم الخطب والبلوى بذلك فصار ما هم عليه هو الظاهر وصريح السنة، وما عليه السلف هو الخفي، فلا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم" اهـ.

وأما أسباب انتشار العقيدة الأشعرية في القرون المتأخرة، فهو ما ذكره المقريزي في خططه حيث قال ما نصه: "فانتشر مذهب أبي الحسن الأشعري في العراق من نحو سنة ثمانين وثلاثمائة وانتقل منه إلى الشام، فلما ملك السلطان الملك الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب ديار مصر، كان هو وقاضيه صدر الدين عبدالملك بن عيسى بن درباس الماراني على هذا المذهب، قد نشئا عليه منذ كانا في خدمة السلطان الملك

العادل نور الدين محمود زنكي بدمشق، وحفظ صلاح الدين في صباه عقيدة ألفها له قطب الدين أبو المعالي مسعود بن محمد بن مسعود النيسابوري، وصار يحفظها الأشعري، وحملوا في أيام مواليهم كافة الناس على التزامه، فتمادى الحال على ذلك جميع أيام الملوك من بني أيوب، ثم في أيام مواليهم الملوك من الأتراك.

واتفق مع ذلك توجه أبي عبدالله محمد بن تومرت أحد رجالات المغرب إلى العراق، وأخذ عن أبي حامد الغزالي مذهب الأشعري، فلما عاد إلى بلاد المغرب وقام في المصامدة يفقههم ويعلمهم، ووضع لهم عقيدة لفقها عنه عامتهم، ثم مات فخلفه بعد موته عبدالمؤمن بن علي الميسي، وتلقب بأمير المؤمنين، وغلب على ممالك المغرب هو وأولاده من بعد مدة سنين، وتسموا بالموحدين، فلذلك صارت دولة الموحدين ببلاد المغرب تستبيح دماء من خالف عقيدة ابن تومرت، إذ هو عندهم الإمام المعلوم، المهدي المعصوم، فكم أراقوا بسبب ذلك من دماء خلائق لا يحصيها إلا الله خالقها سبحانه وتعالى، كما هو معروف في كتب التاريخ. فكان هذا هو السبب في اشتهار مذهب الأشعري وانتشاره في أمصار الإسلام، بحيث نسي غيره من المذاهب، وجهل حتى لم يبق اليوم مذهب يخالفه، إلا أن يكون مذهب الحنابلة أتباع الإمام أبي عبدالله أحمد بن محمد بن حنبل رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، فإنهم كانوا على ما كان عليه السلف، لا يرون تأويل ما ورد من الصفات، إلى أن كان بعد السبعمائة من سني الهجرة، اشتهر بدمشق وأعمالها تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبدالحكم بن عبدالسلام بن تيمية الحراني، فتصدى للانتصار لمذهب السلف وبالغ في الرد على مذهب الأشاعرة، وصدع بالنكير عليهم وعلى الرافضة، وعلى الصوفية" اهـ.

وكلام المقريزي هنا يبين وقت وسبب انتشار المذهب الأشعري، وأنه كان بسبب فرضه على الناس، إلى حد قد يصل في بعض الأحايين إلى القوة والقتل كما

حصل من ابن تومرت لما حكم المغرب والأندلس. وقد كان لشيخ الإسلام ابن تيمية نصيب من الابتلاء، فقد أوذى وسجن بسبب تبيينه لمنهج أهل السنة والرد على المخالفين.

وأما ما يتعلق بعوام المسلمين، فلا ريب أنهم إن تركوا من غير تلقين فإنهم على الفطرة السليمة، وعلى اعتقاد السلف وأهل الحديث، لا يعرفون أصول الكلام، ولا تأويل الصفات، ولا شيئًا من ذلك. ولا يمكن لأحد أن يدعي خلاف ذلك إلا مكابرة.

فلا يعرف العامي إلا أن الله في السماء على عرشه فوق خلقه، لا يعرف ما يقوله الأشاعرة من أنه ليس داخل العالم ولا خارجه، ولا فوق ولا تحت.

ولا يعرف العامي إلا أن الله يتكلم، وأنه كلم موسى فسمع موسى كلام الله، لا يعرف الكلام النفسي الذي هو: أمر ونهي وخبر واستخبار.

ولا يعرف العامي إلا أن الله يحب التوابين، ويبغض الكافرين، ويرضى عن الطائعين، ويسخط على العاصين، لا يعرف أن هذه الصفات كلها راجعة إلى الإرادة.

ولا يعرف العامي إلا أن الله أقدر العبد على الفعل، وجعل له إرادة لها تأثير فيه، لا يعرف الكسب الذي هو اقتران القدرة الحادثة بالقدرة القديمة، وأن الحادثة لا تأثير لها في الفعل البتة.

وسل إن شئت جماعات المسلمين يخبروك بحقيقة الحال إذ أنهم على الفطرة، فأما عقيدة الأشاعرة فلا يعرفها إلا من درسها في المعاهد والمدارس.

فدعوى أن الأشعرية هو المذهب الذي يدين به عامة الأمة ودهماؤها، دعوى باطلة جملة وتفصيلًا.

ليس هناك فرق بين منهج ابن كلاب الذي لا يقر بصفات خبرية، وبين منهج متأخرة الأشاعرة، إلا ما أضافوه من تطبيقات، وما أثاروه من شبهات، وعلى هذا تكون الموازنة بين منهج الأشاعرة ومنهج الماتريدية مع بيان مأخذهما من مذهب الكلابية الذي يعد منبع أفكارهما. لقد سلك الأشاعرة منهجًا يقضي بإثبات بعض الصفات الإلهية وتأويل بعض، فأثبتوا سبع صفات فقط وهي: القدرة، والإرادة والعلم، والحياة، والسمع، والبصر، والكلام. وسموها "صفات المعاني" ثم اشتقوا منها سبعًا أخرى سموها "صفات معنوية" أي منسوبة إلى السبع السابقة، وهي: كونه تعالى قادرًا، مريدًا، عالمًا، حيًا، سميعًا بصيرًا، متكلمًا. كما ذكروا ست صفات أخرى سموها "صفات سلبية" لأن إثباتها ينفي أضدادها وهي: الوجود، القدم، البقاء، مخالفة الحوادث، القيام بالنفس، الوحدانية. فبلغت الصفات عندهم عشرين صفة، إلا أنهم يرجعونها إلى السبع المسمى صفات المعاني، وزعموا أنهم أثبتوا هذه الصفات لأنها ثبتت بالعقل، قال الأنصاري: "وأما برهان اتصافه تعالى بالقدرة، والإرادة، والعلم، والحياة، أنه لو انتفى شيء من صفات المعاني لما وجد شيء من الحوادث، لاستحالة وجود المتوقف بدون المتوقف عليه؛ إذ وجود العالم متوقف على اتصاف الفاعل بهذه الصفات، فلو انتفت القدرة لزم العجز، والعاجز لا يوجد شيئًا من الحوادث، ولو انتفت الإرادة لانتفى التخصيص، فلا يوجد شيء من الحوادث، ولو انتفى العلم لانتفت الحوادث لاستحالة القصد للشيء المجهول. ولو انتفت الحياة لانتفت هذه الصفات فلا يوجد شيء من الحوادث... وأما برهان وجوب السمع له تعالى والبصر والكلام فالكتاب والسنة والإجماع، والعقل؛ لأنه لو لم يتصف بها لزم أن يتصف بأضدادها التي هي الصمم، والعمى، والبكم، وهي

نقائص، والنقص عليه تعالى محال". وبناء على هذا المسلك فقد أول الأشاعرة جميع الصفات الخبرية، وهي التي لا يصح أن نصف الله بها لولا ثبوتها في النقل، وليست مثل صفة الحياة - مثلًا - التي يعلم كل عاقل بفطرته أن الباري متصف بها، ووضع لها الرازي قانونًا للتأويل ما عدا السبع فقال: "القانون الكلي في أمثال هذه الصفات: أن كل صفة تثبت للعبد فيما يخص بالأجسام، فإذا وصف الله بذلك فهو محمول على نهايات الأعراض لا على بدايات الأعراض، مثاله: أن الحياء حالة تحصل للإنسان ولها مبدأ ونهاية، أما البداية فهو (هكذا) التغير الجسماني الذي يلحق الإنسان من خوف أو ينسب إلى القبيح، وأما النهاية فهي أن يترك الإنسان ذلك الفعل، فإذا ورد الحياء في حق الله تعالى فليس المراد منه ذلك الجواب الذي هو مبدأ الحياء وتقدمته، بل المراد هو ترك الفعل الذي هو منتهاه وغايته، وكذلك الغضب له مبدأ وهو غليان دم القلب وشهوة الانتقام، وله غاية وهي إيصال العقاب إلى المغضوب عليه، فإذا وصفنا الله تعالى بالغضب فليس المراد هو ذلك المبدأ أعني غليان دم القلب وشهوة الانتقام، بل المراد تلك النهاية وهي إنزال العقاب، فهذا هو القانون".

وهذا القانون لا يخفى اختلاله على متأمل؛ إذ يلزم منه أن يكون كل مغضوب عليه معاقبًا، وهذا يؤدي إلى قول المعتزلة في وجوب معاقبة صاحب الكبيرة، كما يطعن فيه كون كثير من الصفات التي لا يثبتونها ليست لها بدايات ولا نهايات، وإلا فأين بدايات ونهايات "اليد" و"العين" و"القدم" وغيرها من الصفات الثابتة في النقل؟ ويذكر شيخ الإسلام ابن تيمية أن أول من اشتهر عنه نفي الصفات الخبرية، وتأويلها أبو المعالي الجويني ت ٤٧٨هـ حيث أولها في كتاب (الإرشاد)، ثم رجع عنه وحرم تأويلها في (الرسالة النظامية). ولعل المقصود من كلامه رَحِمَهُ اللَّهُ الاشتهار

كما هو ظاهر عبارته، وإلا فقد نفى بعضها الباقلاني ت ٣٠٤هـ، ومشى على قانون التأويل فقال: "ونعتقد أن مشيئة الله تعالى ومحبته، ورضاه ورحمته، وكراهيته، وغضبه وسخطه، وولايته، وعداوته كلها راجع إلى إرادته" هذا مسلك الأشاعرة في الإثبات والتأويل. وأما الصفات الثبوتية عند الماتريدية فثمان صفات وهي: القدرة، والعلم، والحياة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام، والتكوين. وإنما خصوا الإثبات بهذه الصفات دون غيرها لأنها هي الثابتة بالعقل عندهم، وما عداها لا يدل العقل على ثبوتها فيلزم نفيها تنزيها لله، كما قال الأشاعرة تمامًا، ولذا لا تجد لهم قدمًا راسخة في الإثبات، يقول الماتريدي - عن علو الله تعالى -: "والأصل فيه أن الله سبحانه كان ولا مكان، وجائز ارتفاع الأمكنة وبقاؤه على ما كان، فهو على ما كان، وكان على ما عليه الآن، جل عن التغير والزوال والاستحالة والبطلان، إذ ذاك أمارات الحدث التي بها عرف حدث العالم" ويقول: "وأما رفع الأيدي إلى السماء فعلى العبادة، ولله أن يتعبد عباده بما شاء ويوجههم إلى حيث شاء، وإن ظن من ظن أن رفع الأبصار إلى السماء لأن الله من ذلك الوجه إنما هو كظن من يزعم أنه من جهة أسفل الأرض بما يضع عليه وجهه متوجهًا في الصلاة ونحوها... على أن السماء هي محل ومهبط الوحي ومنها أصول بركات الدنيا، فرفع إليها البصر لذلك" وهذا الكلام يدل دلالة قاطعة على أن الرجل لا يثبت علو الله، وأنه لا يفرق بين ما ثبت بالشرع وبين ما ثبت بالفطرة. وأما آيات الاستواء فيرى التوقف في فهم معناها، يقول أبو منصور: "... وقد بينا أنه في فعله وصفته متعال عن الأشباه فيجب القول بـ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى [طه: ٥] على ما جاء به التنزيل وثبت ذلك في العقل، ثم لا نقطع تأويله على شيء لاحتماله غيره مما ذكرنا... ونؤمن بما أراده من غير تحقيق على شيء دون شيء... فإن الله يمتحن بالوقوف في أشياء كما جاء من نعوت الوعد

والوعيد، وما جاء من الحروف المقطعة وغير ذلك مما يؤمن المرء أن يكون ذامما المحنة فيه الوقف لا القطع" هذا موقفه من هذه الصفة في هذا الكتاب، ويقول في كتاب آخر: "لو حقق معنى الاستواء لأوجب ذلك تغيرًا وزوالًا ونحو ذلك، والله يجل عنه ويتعالى؛ إذ ذلك علم الحدوث، وأمارة الغيرية" وهذا القول يناقض القول بالتوقف؛ لأنه نفي إثبات لهذه الصفة الثابتة في القرآن الكريم، مع العلم أن الوقف ذاته يخالف مذهب السلف من أهل السنة والجماعة.

ونظرًا لاضطراب قول الماتريدي بين التأويل والتفويض اضطربت الماتريدية بعده، فرجح بعضهم التأويل، ورجح آخرون التفويض، ومنهم من أجاز الأمرين، ومنهم من خص التفويض بفئة من الناس والتأويلات بفئة أخرى، حيث قالوا - عن آيات الصفات -: "إما أن نؤمن بتنزيلها ولا نشتغل بتأويلها... وإما أن تصرف إلى وجه من التأويل يوافق التوحيد" وقالوا: "إنه تعالى استوى على العرش مع الحكم بأنه ليس كاستواء الأجسام على الأجسام من التمكن والمماسة والمحاذاة، بل بمعنى يليق به سبحانه وحاصله: وجوب الإيمان بأنه استوى على العرش مع نفي التشبيه، فأما كون المراد أنه استيلاؤه على العرش فأمر جائز الإرادة؛ إذ لا دليل على إرادته عينًا، فالواجب عينًا ما ذكرنا، وإذا خيف على العامة عدم فهم الاستواء إذا لم يكن بمعنى الاستيلاء إلا باتصال ونحوه من لوازم الجسمية وأن لا ينفوه فلا بأس بصرف فهمهم إلى الاستيلاء". وقال ماتريدي آخر: "فاللائق بالعوام سلوك طريق التسليم، واللائق بأهل النظر طريق التأويل لدفع تمسكات المبتدعة" "فالماتريدية إذًا ليس لهم قانون موحد مستقيم يسيرون عليه في التأويل ولا في التفويض فأقوالهم فيه مختلفة مضطربة".

وبإلقاء نظرة عاجلة على ما سبق يتجلى لنا ما يلي: ١ - التقارب البين بين المنهج

الأشعري، والمنهج الماتريدي في الصفات وقانون التأويل، ولعل السبب في ذلك راجع إلى أن المذهبين انبثقا من المذهب الكلابي الذي كان منتشرًا في بلاد ما وراء النهر، وهي البلاد التي عاش فيها الماتريدي، وهذا التقارب جعل عددًا من الباحثين والكتاب يجزمون بأنهما فرقة واحدة تحت اسمين: يقول البياضي الماتريدي: "إنهم - يعني الماتريدية والأشعرية - متحدوا الأفراد في أصول الاعتقاد، وإن وقع الاختلاف في التفاريع بينهما؛ إذ لا يعد كل من خالف غيره في مسألة ما صاحب مقالة عرفًا، وما من مذهب من المذاهب إلا ولأصحابه اختلاف في التفاريع" ويقول الزبيدي: "إذا أطلق أهل السنة والجماعة فالمراد بهم الأشاعرة والماتريدية" ويقول فتح الله خليف: "حرصنا على أن نقدم كل هذه النصوص لنبين أن الحافر يقع على الحافر وأن توسط الماتريدي هو بعينه توسط الأشعري، وأن شيخي السنة يلتقيان على منهج واحد، ومذهب واحد، في أصول مسائل علم الكلام" وذكر أيضًا أن هذا التقارب الفكري هو الذي يفسر لنا كون الأزهر - رغم أشعريته الكلابية - اتخذ كتاب (العقائد النسفية) للنسفي الماتريدي مصدرًا أساسًا لدراسة التوحيد منذ زمن بعيد. وتوصل شمس الدين الأفغاني في موازنته بين الطائفتين إلى نتيجة ذكرها بقوله: "والحاصل أن الماتريدية والأشعرية فرقة واحدة من ناحية المعتقد، أو كادتا أن تكونا فرقة واحدة، على أقل التقدير، وما بينهما من الخلاف فهو يسير وغالبه لفظي، وهما واسطة بين أهل السنة، والجهمية الأولى، والمعتزلة، كما أنهما من المعطلة" ثم ذكر أن الماتريدية الديوبندية يصرحون بأنهم أشعرية وماتريدية في آن واحد.

٢-أننا إذا تأملنا الصفات السبع لدى الأشاعرة، والصفات الثماني لدى الماتريدية نجد أن إثباتها ونفي ما سواها يعود إلى قاعدة إثبات صفات الذات ونفي ما عداها التي قعدها ابن كلاب.

٣ - أن صفة التكوين التي أضافها الماتريدي - وقال بها بعض الأشاعرة - تعود في الحقيقة إلى قاعدة ابن كلاب المذكورة في الصفات، ويتبين ذلك بذكر مفهوم التكوين عندهم: فمن المعلوم أن أفعال الله تعالى على نوعين: متعد، ولازم، فالمتعدي مثل الخلق، والرزق، والإحياء، والإماتة، ونحو ذلك، واللازم مثل الاستواء، والنزول، والمجيئ والإتيان، ونحو ذلك، وترى الماتريدية أن جميع صفات الأفعال المتعدية ترجع إلى صفة واحدة هي صفة التكوين، والتي فسروها بإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود، أما الصفات الفعلية اللازمة فينفونها بالتأويل الفاسد بناء على القاعدة الكلامية القائلة بأن إثبات الصفات يجب أن يكون بالعقل، ومعلوم أن الأصل في ثبوت الأفعال اللازمة الخبر، والعقل لا يستقل بإثباتها، كل ما في الأمر أن ابن كلاب نفي جميع صفات الأفعال الخبرية، وأرجعها إلى صفات الذات التي لا تتعلق بالمشيئة، وأما الماتريدي فأرجع الجزء المذكور من صفات الأفعال إلى صفة التكوين، ووصفوها بأنها أزلية لا تتعلق بالمشيئة، وسيأتي - بإذن الله - بيان أن صفة التكوين تمثل نقطة خلاف بين جمهور الأشعرية والماتريدية.

٤ - أننا حين نقول: إن الأشاعرة والماتريدية يثبتون سبع صفات أو ثمان صفات لله ينبغي أن نقول ذلك بتحفظ؛ لأن إثباتهم لها يختلف عن الإثبات المعروف عند أهل السنة والجماعة، وهو: أن السلف يفهمون معنى الصفة الثابتة لله، ويوكلون إدراك الحقيقة إلى الله، مع القطع بعدم مشابهة المخلوقين، فلو نظرنا في إثباتهم للكلام - مثلًا - لوجدناهم يقولون: "وليس مرادنا من إطلاق الكلام غير المعنى القائم بالنفس" ويعتقدون أن هذا الكلام النفسي هو الذي لا يوصف بأنه مخلوق، أما ألفاظ القرآن التي نقرأها فهي مجرد عبارة عن كلام الله وليس كلام الله حقيقة، ويقول أحدهم بكل صراحة: "أما القرآن بمعنى اللفظ الذي نقرؤه فهو مخلوق، لكن يمتنع

أن يقال: القرآن مخلوق، ويراد به اللفظ الذي نقرؤه إلا في مقام التعليم" ويقول النسفي الماتريدي: "وقال أهل الحق (الماتريدية)... إن كلام الله تعالى صفة أزلية ليست من جنس الحروف والأصوات، وهي صفة قائمة بذاته منافية للسكوت والآفة، من الطفولة، والخرس، ونحو ذلك، والله تعالى متكلم بها آمر ناه، وهذه العبارات دالة عليها، وتسمى العبارات كلام الله تعالى على معنى أنها عبارات عن كلامه، وهو ينادي بها؛ فإن عبر عنه بالعربية فهو قرآن، وإن عبر عنه بالسريانية فهو إنجيل، وإن عبر عنه بالعبرية فهو توراة، والاختلاف على العبارات المؤدية لا عليه، كما يسمى الله تعالى بعبارات مختلفة بالألسنة، وفي لسان واحد بألفاظ مختلفة، والمسمى ذات واحد لا خلاف فيه، هذا هو بيان قول أهل الحق".

٥-بهذا كله نعلم أن منهج الأشاعرة والماتريدية - على الرغم من انتشارهما في العالم الإسلامي - منهج مخالف لما كان عليه سلف الأمة من إثبات صفات الله إثباتًا حقيقيًا بلا تعطيل، ولا تمثيل، وإن زعم سلفية هذا المنهج من زعمها من المتأخرين كما صنع فتح الله خليف في مقدمته لكتاب (التوحيد) للماتريدي.وأضيف هنا أن الأشعرية الكلابية، والماتريدية على الرغم من أنهما اتفقا في سلوك منهج التأويل والتعطيل، وركوب صهوة العقل، فقد اختلفوا في مسائل الاعتقاد، عنى بجمعها المؤلفون، فنقل التاج السبكي ت ٧٧١هـ عن والده التقي السبكي ت ٧٥٦هـ أن مسائل الخلاف، بين الطائفتين ثلاث مسائل فقط، ثم ذكر هو أنها ثلاث عشرة مسألة، منها ست الخلاف فيها معنوي، وسبع الخلاف فيها لفظي، وتبعه على ذلك، الزبيدي، والمقريزي، وأوصلها البياضي إلى خمسين مسألة، والذي يبدو للمتأمل أن خلافهم في التعداد راجع في غالبه إلى التفصيل والإجمال، وأن أذكر من تلك المسائل ألصقها بالصفات والتأويل:١ - صفة التكوين: والتكوين عند الماتريدية - كما تقدم

- هو الإخراج من العدم إلى الوجود، وهو عندهم صفة أزلية، والصفات الفعلية المتعدية عندهم من متعلقات التكوين، وليست صفات لله حقيقة، وإلا لزم قيام الحوادث بالله تعالى، أو لزم تكثير القدماء جدا وأما جمهور الأشاعرة فلا يعترفون بصفة التكوين، ويذهبون إلى أن صفات الأفعال مجرد إضافات واعتبارات حادثة مرجعها مجموع القدرة والإرادة، ويبدو أن الأشاعرة رفضوا هذه الصفة بناء على أصلهم السابق في إقرار سبع صفات فحسب، مع قولهم: إنها الثانية بالعقل، وأما الماتريدية فقد أتوا بهذه الصفة - التكوين - ووصفوها بالأزلية فرارًا من القول بحلول الحوادث بذات الله - كما زعموا - غير أنهم قد عجزوا عن إزاحة الغموض عن رأيهم حول هذه الصفة، قال الرازي في مناظراته مع نور الدين الصابوني الماتريدي ت ٥٨٠هـ: "هذه الصفة التي سميتها التكوين إن كانت عبارة عن هذه الصفات السبع فنحن نعترف بها، إلا أن البحث يصير لفظيًا، وإن كانت صفة أخرى فلابد من بيانها وشرح حقيقتها حتى يمكننا نفيها أو إثباتها" وهذا يدل على أن الخلاف في هذه المسألة خلاف جوهري.

٢-هل يجوز سماع كلام الله تعالى أو لا؟ ذهبت الأشعرية إلى الجواز، وذهبت الماتريدية إلى المنع، وأولوا النصوص التي ورد فيها ذكر لسماع كلام الله بمعنى إعلام الله إيانا معنى كلامه كما علمنا قدرته وربوبيته، وقدرته تعالى على المعلومات لا من المسموعات.

وقول الماتريدية - على بطلانه - أوفق لمذهبهم في القول بالكلام النفسي الذي ليس بحرف ولا صوت؛ لأنه إذا لم يكن بحرف وصوت، لم يتصور سماعه، والأشاعرة كان يلزمهم القول بمذهب الماتريدية لأنهم يقولون بالكلام النفسي.

٣- هل المشيئة والإرادة تستلزمان الرضا والمحبة، أو لا؟ ذهبت الماتريدية إلى

عدم استلزام المشيئة للرضا والمحبة، فالمعاصي والكفر مراد لله تعالى كونا مع عدم الرضا به، وذهب جمهور الأشاعرة إلى أن الإرادة والرضا متحدان فالله تعالى كما يريد الكفر يرضى به أيضًا واختار بعضهم المذهب الأول، ومذهب جمهور الأشعرية في هذه المسألة باطل بدليل قوله تعالى: إِن تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللهَ غَنِيٌّ عَنكُمْ وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ [الزمر: ٧] فالإرادة عند أهل السنة نوعان: إرادة كونية شاملة لجميع الموجودات، وإرادة شرعية متضمنة للمحبة والرضا، وبناء على هذا الأصل في عدم التفريق بين الإرادة الكونية، والإرادة الشرعية فقد أقدم الأشاعرة على تأويل النصوص الدالة على أن الله تعالى لا يرضى لعباده الكفر والمعاصي.

٤ - هل يجوز عقلًا أن يعذب الله تعالى المطيع أو لا؟ فالأشعرية يجوزون ذلك، والماتريدية لا يجوزونه، والحق أن الله لا يعذب المطيع.

٥-هل معرفة الله واجبة بالعقل أو بالشرع؟ قالت الأشعرية: معرفة الله واجبة بالشرع لا العقل، وقالت الماتريدية: معرفة الله واجبة بالعقل ولو لم يكن الشرع، وقال صاحب نظم الفرائد: "ذهب جمهور مشايخ الحنفية إلى أنه تعالى لو لم يبعث للناس رسولًا لوجب عليهم بعقولهم معرفة وجوده تعالى ووحدته، واتصافه بما يليق به" وثمرة الخلاف تظهر فيمن لم تبلغه الدعوة فمات، ولم يؤمن، فهو غير معذب عند الأشاعرة، معذب الماتريدية، والحق أن الله لا يعذب من لم تبلغه الدعوة بدليل قوله تعالى: وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا [الإسراء: ١٥] وترتب على هذا تأويل الماتريدية للنصوص القاضية بلزوم إقامة الحجة قبل العقاب.٦ - هل يجوز التكليف بما لا يطاق؟ قالت الأشعرية بالجواز، وقالت الماتريدية بالمنع، والحق المنع بدليل قوله تعالى: لاَ يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا [البقرة: ٢٨٦] وترتب عليه تأويل الأشاعرة هذه الآية وما في معناها.

٧ - هل يجوز صدور الصغائر من الأنبياء؟ مذهب الأشاعرة الجواز، ومذهب الماتريدية المنع، والحق أن الأنبياء معصومون من الإقرار على الذنوب مطلقًا.

٨-هل يجوز الاستثناء في الإيمان؟ منعت الماتريدية الاستثناء، وقالت الأشاعرة بالجواز، ولم يصب التاج السبكي في جعله الخلاف في هذه المسألة خلافًا لفظيًا، فكيف يكون لفظيًا وقد رتب عليه بعض الأحناف تكفير من يقول بالاستثناء في الإيمان، فيقول: "لا ينبغي للحنفي أن يزوج ابنته من رجل شافعي المذهب، ولكن يتزوج من الشافعية تنزيلًا لهم منزلة أهل الكتاب، بحجة أن الشافعية يرون جواز الاستثناء في الإيمان وهو كفر".

٩ - هل يصح إيمان المقلد؟ مذهب جمهور الحنفية الماتريدية أن إيمان المقلد صحيح، غير أنه عاص بترك الاستدلال، وذهب جمهور الأشاعرة إلى عدم الاكتفاء بالتقليد في العقائد، وفسر بعضهم عدم الاكتفاء بالكفر، ونقل عن الأشعري أنه قال: إن المقلد خرج من الكفر ولم يستحق اسم الإيمان. قلت: إن صح عنه هذا فهو من آثار الاعتزال وبقاياه، وإلا فما المانع من أن يستحق اسم المؤمن إذا شهد بالحق واستقامت حاله؟ والحق صحة إيمان كل مؤمن بما جاء به النبي ﷺ مع طاعته، وذكر صاحب (التمهيد) أن المشهور من مذهب الأشعري أن المقلد ليس بمؤمن.

والحاصل: من هذه المقارنة أن هؤلاء لا يختلفون في الأصول الكلامية التي بنوا عليها التأويل، أعني: تقديم العقل على النقل، وبناء التأويل على ما سموه محالات عقلية، يقول أحد أئمة الماتريدية:"وقد تقرر أن الأمر الممكن الذي أخبر به الشارع يجب الإيمان من غير تأويل، وأما الأمر المحال عقلًا فالنص الوارد فيه مصروف عن ظاهره، كالنصوص الموهمة لإثبات جسمية، أو جهة للواجب تعالى، نحو قوله: يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ [الفتح: ١٠] فإنهما مؤولة بالقدرة، وقوله: الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ

اسْتَوَى [طه: ٥] فالاستواء مؤول بالعظمة التامة، والقدرة القاهرة". وكذلك متفقون على أن نصوص القرآن والسنة المتواترة وإن كانت قطعية الثبوت ولكنها ظنية الدلالة؛ لأنها أدلة لفظية وظواهر ظنية لا تفيد اليقين. ولأجل هذا كله اتحد منهجهم في باب الصفات فأثبت كل بعض الصفات وأول بعضًا.

وتجدر الإشارة إلى الأقوال المنسوبة إلى الطائفتين فيما سبق من باب التغليب، فقد يوجد من الأشعرية من قال بقول الماتريدية في بعض المسائل، وكذلك العكس.

(باب تناقض الأشاعرة)

من أبرز السمات العامة لمنهج شيخ الإسلام في ردوده على الأشاعرة، وقد استخدمه كثيرا وهو يناقش المسائل الكثيرة التي خالفوا فيها مذهب السلف. والسؤال الذي يرد هنا هو: هل كان هذا المذهب يحمل في طياته منذ نشأته مبدأ التناقض؟ وبعبارة أخرى هل المنهج التلفيقي الذي أراد مؤسسوه، أن يبنوا عليه هذا المذهب أدى إلى الوقوع في هذا التناقض؟ إن كلام شيخ الإسلام يدل على أنه يجيب بالإيجاب، فهو يقول عن أبي الحسن الأشعري بعد دفاعه عنه: "لكن كانت خبرته بالكلام خبرة مفصلة، وخبرته بالسنة خبرة مجملة، فلذلك وافق المعتزلة في بعض أصولهم التي التزموا لأجلها خلاف السنة، وأعتقد أنه يمكنه الجمع بين تلك الأصول وبين الانتصار للسنة، كما فعل في مسألة الرؤية والكلام والصفات الخبرية وغير ذلك. والمخالفون له من أهل السنة والحديث، ومن المعتزلة والفلاسفة، يقولون: إنه متناقض، وإن ما وافق فيه المعتزلة يناقض ما وافق فيه أهل السنة"، ويقول أيضا عن ابن كلاب والقلانسي والأشعري: "لكن في أقوالهم شيء من أصول الجهمية، وما يقول الناس: إنه يلزمهم بسببه التناقض، وأنهم جمعوا بين الضدين،

وأنهم قالوا ما لا يعقل، ويجعلونهم مذبذبين، لا إلى هؤلاء، ولا إلى هؤلاء فهذا وجه من يجعل في قولهم شيئا من أقوال الجهمية".وهنا جمع شيخ الإسلام بين الأشعري وشيوخه من الكلابية في وقوعهم في التناقض. ولا شك أن الأشعري أراد أن يجمع بين الإيمان ببعض أصول المعتزلة والجهمية مع اتباع مذهب السلف، ولما كانت خبرته بمذهب السلف قليلة أراد أن يجمع بين تلك الأصول ومذهب السلف الذي حكاه بإجمال، حكى بعضه كما يعتقده، لا كما هو في واقع الأمر. يقول شيخ الإسلام عن الأشعري: "وأقرب الأقوال إليه قول ابن كلاب، فأما ابن كلاب فقوله مشوب بقول الجهمية، وهو مركب من قول أهل السنة وقول الجهمية. وكذلك الأشعري في الصفات. وأما في القدر والإيمان فقوله قول جهم. وأما ما حكاه عن أهل السنة والحديث وقال: "وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول إليه نذهب"، فهو أقرب ما ذكره، وبعضه ذكره عنهم على وجهه، وبعضه تصرف فيه وخلطه بما هو من أقوال جهم في الصفات والقدر؛ إذ كان هو نفسه يعتقد صحة تلك الأصول. وهو يحب الانتصار لأهل السنة والحديث، وموافقتهم، فأراد أن يجمع بين ما رآه من رأي أولئك، وبين ما نقله عن هؤلاء، ولهذا يقول فيه طائفة: إنه خرج من التصريح على التمويه، كما يقوله طائفة: إنهم الجهمية الأناث، وأولئك الجهمية الذكور".

والتناقض الذي وقع فيه متقدمو الأشعرية، موجود في مذهبهم في الصفات، وكلام الله، والقدر، وغير ذلك من المسائل التي خالفوا فيها أهل السنة. والشيء الملفت هنا - أن المتأخرين من الأشاعرة، وهم أكثر تناقضا - اتهموا المتقدمين من أئمتهم بالتناقض، يقول شيخ الإسلام عن ابن كلاب والأشعري وبعض الصفاتية: إنهم يقولون: إن الله تعالى فوق العرش، وإنه مع ذلك ليس بجسم ولا متحيز قال شيخ الإسلام: "والمنازعون لهم في كونه فوق العرش كالرازي ومتأخري الأشعرية

وكالمعتزلة يدعون أن هذا تناقض مخالف للضرورة العقلية"، ثم يقول في المفاضلة بين الأولين – أي متأخري الأشعرية كالرازي والجويني –وهؤلاء– أي متقدمي الأشعرية–: "تبين أن الأولين أعظم مخالفة للضرورة العقلية، وأعظم تناقضا من هؤلاء، وأن هؤلاء (أي الجويني وابن كلاب) لا يسع أحدهم في نظره ولا مناظرته أن يوافق أولئك على ما سلكوه من النفي فرارا مما ألزموه إياه من التناقض؛ لأنه يكون كالمستجير من الرمضاء بالنار، فيكون الذي وقع فيه من التناقض ومخالفة الفطرة الضرورية العقلية أعظم مما فر منه، مع ما في ذلك من مخالفة القرآن والسنة وما اتفق عليه سلف الأمة، وإن كان قد يضطر إلى نوع باطل في الأول، فإنه بمنزلة قول الواقف في الرمضاء: أنا أجد حرارتها وألمها، فيقال له: النار التي فررت إليها أعظم حرارة وألما، وإن كنت لا تجدها حين وقوفك على الرمضاء، بل تجدها حين تباشرها – فيكون قد فر من نوع تناقض وخلاف بعض الضرورة، فوقع في أنواع من التناقضات ومخالفة الضرورات، وبقى ما امتاز به الأول في كلامه من الزندقة والإلحاد، ومشاقة الرسول من بعد ما تبين له الهدى، واتباع غير سبيل المؤمنين: زيادة على ذلك".وهؤلاء المتأخرون إنما رموا أئمتهم المتقدمين بالتناقض لأنهم كانوا عارفين بالأصول العقلية التي اعتمدها هؤلاء، وأنها تقتضي أن يلتزموا لوازمها وأن لا يهابوا أهل الحديث بل يصرحوا بما تقتضيه هذه الأصول ولوازمها. وهذا هو ما فعله المتأخرون وطبقوه.

واتهام المتأخرون للمتقدمين بالتناقض يدل عليه ما حوته كتبهم التي صرحوا فيها بمخالفة السلف ومخالفة أئمتهم، وما يذكرونه من الأدلة والمناقشات لعقائدهم – وخاصة في مسائل العلو والاستواء، والصفات الخبرية، والرؤية – تحمل في ثناياها الاتهام لشيوخهم وأئمتهم بالتناقض، وهم قد لا يصرحون بذلك لأن هؤلاء هم أئمة

المذهب، وبهم يقتدون في المسائل الأخرى التي وافقوهم فيها. ومع ذلك فأحيانا يصرحون: ومن الأمثلة على ذلك ما ذكره أبو المعالي الجويني في مسألة الصفات الخبرية كالوجه واليدين، التي أثبتها متقدمو الأشعرية - الذين ينفون الصفات الاختيارية عن الله تعالى، ولذلك يؤولون الاستواء والنزول والمجيء، إما بتأويلات صريحة كما فعل المتأخرون، وإما بجعلها من صفات الذات لا من صفات الفعل، وأن الاستواء - مثلا - فعل فعله الله في العرش سماه استواء، كما هو قول الأشعري - فالجويني يقول لهؤلاء إذا كنتم أثبتم الصفات الخبرية بظواهر الآيات فيلزمكم أن تثبتوا بقية الصفات كالاستواء والنزول والجنب بظواهر النصوص أيضا، أما إذا سوغتم تأويل هذه فلا يبعد تأويل الصفات الخبرية: يقول الجويني عن الصفات الخبرية، "ومن سلك من أصحابنا سبيل إثبات هذه الصفات بظواهر هذه الآيات ألزمه سوق كلامه أن يجعل الاستواء والمجيء والنزول والجنب من الصفات تمسكا بالظاهر، فإن ساغ تأويلها فيما يتفق عليه، لم يبعد أيضا طريق التأويل فيما ذكرناه".فهو يقول: إن تأويل هذه والمنع من تأويل تلك تناقض. فإما إثبات الجميع، أو تأويل الجميع. ويلاحظ أن هذا يقال للجويني أيضا.

والنماذج التي ذكرها شيخ الإسلام لتناقض الأشاعرة كثيرة، ومن أمثلتها :

١ - ذكر شيخ الإسلام - في أثناء رده على الجويني - الذي سمى أصحابه أهل الحق وذكر ما يتميزون به عن المعتزلة، وتكلم بكلام عجيب حول أخبار الصفات حتى إن الإمام القرطبي انتقد كلامه في ذلك - أنواعا كثيرة من التناقضات في المذهب الأشعري، فقال - بعد رده على الجويني من وجوه عديدة-: "الوجه الرابع عشر أن يقال له: هؤلاء الذين سميتهم أهل الحق، وجعلتهم قاموا من تحقيق أصول الدين بما لم يقم به الصحابة، هم متناقضون في الشرعيات والعقليات: أما الشرعيات: فإنهم

تارة يتأولون نصوص الكتاب والسنة، وتارة يبطلون التأويل، فإذا ناظروا الفلاسفة والمعتزلة - الذين يتأولون نصوص الصفات مطلقا، ردوا عليهم، وأثبتوا لله الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر ونحو ذلك من الصفات - وإذا ناظروا من يثبت صفات أخرى دل عليها الكتاب والسنة كالمحبة والرضا والغضب والمقت والفرح والضحك ونحو ذلك تأولوها، وليس لهم فرق مضبوط بين ما يتأول وما لا يتأول، بل منهم من يحيل على العقل، ومنهم من يحيل على الكشف، فأكثر متكلميهم يقولون: ما علم ثبوته بالعقل لا يتأول، وما لم يعلم ثبوته بالعقل يتأول، ومنهم من يقول: ما علم ثبوته بالكشف والنور الإلهي لا يتأول، وما لم يعلم ثبوته بالعقل يتأول، وكلا الطريقين ضلال وخطأ من وجوه...."، ثم قال: "وأما تناقضهم في العقليات فلا يحصى:

"مثل قولهم: إن الباري لا يقوم به الأعراض، ولكن تقوم به الصفات، والصفات والأعراض في المخلوق سواء عندهم، فالحياة والعلم والقدرة والإرادة والحركة والسكون في المخلوق هو عندهم صفة وهو عندهم عرض، ثم قالوا في الحياة ونحوها هي في حق الخالق صفات وليست بأعراض، إذ العرض هو ما لا يبقى زمانين، والصفة القديمة باقية... ".

"وكذلك قولهم: إن الله يرى كما ترى الشمس والقمر من غير مواجهة ولا معاينة وأن كل موجود يرى حتى الطعم واللون".

"وأن المعنى الواحد القائم بذات المتكلم يكون أمرا بكل ما أمر به ونهيا عن كل ما نهى عنه، وخبرا بكل ما أخبر به، وذلك المعنى إن عبر عنه بالعربية فهو القرآن، وإن عبر عنه بالعبرانية فهو التوراة، وأن عبر عنه بالسريانية فهو الإنجيل، وأن الأمر والنهي والخبر صفات للكلام لا أنواع له وأن هذا المعنى يسمع بالأذن - على قول بعضهم

إن السمع عنده متعلق بكل موجود - وعلى قول بعضهم إنه لا يسمع بالأذن، لكن بلطيفة جعلت في قلبه، فجعلوا السمع من جنس الإلهام... ".

"ومثل قولهم: إن القديم لا يجوز عليه الحركة والسكون ونحو ذلك لأن هذه لا تقوم إلا بمتحيز، وقالوا: إن القدرة والحياة ونحوهما يقوم بقديم غير متحيز. وجمهور العقلاء يقولون: إن هذا فرق بين المتماثلين."وكذلك زعمهم أن قيام الأعراض التي هي الصفات قائمة بالرب ولا تدل على حدوثه".ثم ذكر شيخ الإسلام نماذج أخرى، ويلاحظ هنا أن شيخ الإسلام اقتصر على ذكر وجه التناقض، ولم يكن هدفه أن يبين وجه الحق في كل مسألة ذكرها، فمثلا في المسألة الأخيرة التي فرقوا فيها بين الصفات والأعراض فقالوا إن الأعراض إذا قامت بالمحل دلت على حدوثه، وأما الصفات فهي قائمة بالله ولا تدل على حدوثه، بين شيخ الإسلام أن هذا تناقض أن قيام الأعراض إن دلت على الحدوث فالصفات كذلك، وقيام الصفات إن لم تدل على الحدوث فالأعراض كذلك، والمقصود أن لا يفهم من ظاهر عبارة الشيخ أنه ينكر قولهم: إن الصفات قائمة بالرب ولا تدل على حدوثه، بل هو ينكر ويبين تناقضهم، وإلا فالله تعالى تقوم به الصفات، كما أنه تعالى يتكلم إذا شاء متى شاء، وينزل ويجيء إذا شاء - وهذه وإن سموها أعراضا - فهي لا تدل على حدوث البارئ تعالى.

٢ - ومن الأمثلة على تناقض الأشاعرة أنهم في مسألة الترجيح بلا مرجح مرة يقولون: إن القادر المختار يرجح أحد طرفي الممكن بلا مرجح، ومرة يقولون بعكس ذلك وأن القادر لا يرجح أحد طرفي الممكن إلا بمرجح، وسبب التناقض اختلاف الحالة التي يستدلون لها: فإنهم إن كانوا في موقع مناظرة الفلاسفة الدهرية حول حدوث العالم، ردوا عليهم بقولهم "إن القادر يرجح أحد مقدوريه على الآخر بلا

مرجح، وقالوا: إن ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر بغير مرجح يصح من القادر المختار ولا يصح من العلة الموجبة"، ويلاحظ أن هذا جواب للمعتزلة أيضا يجيبون به الفلاسفة. وإن كانوا في موقع الرد على القدرية المعتزلة في مسألة خلق أفعال العباد وأن الله هو الخالق لها ردوا عليهم بقولهم "إنه لا يتصور ترجيح الممكن، لا من قادر ولا من غيره إلا بمرجح يجب عنده وجود الأثر"، يقول شيخ الإسلام معلقا على الأشاعرة: "فهؤلاء إذا ناظروا الفلاسفة في مسألة حدوث العالم لم يجيبوهم إلا بجواب المعتزلة، وهم دائما إذا ناظروا المعتزلة في مسائل القدر يحتجون عليهم بهذه الحجة التي احتجت بها الفلاسفة، فإن كانت هذه الحجة صحيحة بطل احتجاجهم على المعتزلة، وإن كانت باطلة بطل جوابهم للفلاسفة. وهذا غالب على المتفلسفة والمتكلمين المخالفين للكتاب والسنة تجدهم دائما يتناقضون، فيحتجون بالحجة التي يزعمون أنها برهان باهر، ثم في موضع آخر يقولون: إن بديهة العقل يعلم بها فساد هذه الحجة". وهذا يشبه تناقض الأشاعرة في مسألة أصوات العباد، حيث إنهم حينما يردون على المعتزلة يقولون: إنها ليست فعلا للعباد، فإذا جاءوا إلى مسألة القرآن قالوا أصوات العباد فعل لهم وهذا تناقض.

٣-وفي موضوع النبوات وما يتعلق بها من المعجزات الدالة على صدق الأنبياء ذكر شيخ الإسلام جوانب كثيرة دالة على تناقضهم: من ذلك أن بعضهم يقول: إن دلالة المعجزة على التصديق معلومة بالاضطرار، ثم يقولون: عن الله لا يفعل لحكمة، وليست أفعاله تعالى معللة. وهذا تناقض إذ كيف تدل المعجزة - التي هي من أفعال الله ومفعولاته - على صدق النبي، والله لا يفعل لحكمة أبدا؟ يقول شيخ الإسلام: "وأما الطريقة الثانية وهي أجود وهي التي اختارها أبو المعالي وأمثاله، فهو أن دلالة المعجز على التصديق معلوم بالاضطرار، وهذه طريقة صحيحة لمن اعتقد

أن الله يفعل لحكمة، وأما إذا قيل: إنه لا يفعل لحكمة انتفى العلم الاضطراري. والأمثلة التي يذكرونها كالملك الذي جعل آية لرسوله خارجا عن عادته، إنما دلت للعلم بأن الملك يفعل شيئا لشيء، فإذا نفوا هذه بطلت الدلالة".ومثل ذلك من علق صدق النبوة على القدرة، وأن الله قادر على أن يميز بين الصادق والكاذب، إنما صح ذلك مع إثبات الحكمة والتعليل، أما مع نفيها فهو متناقض.ومن تناقضهم في هذا الباب قولهم عن المعجزات: إن الله لا يمكن أن يخلقها على يد كاذب، ثم يقولون: إن الله لا ينزه عن فعل أي ممكن، وأنه لا يقبح منه فعل، وحينئذ فيقال لهم قولكم متناقض لأنه إذا جاز أن يفعل الله القبيح جاز أن يخلق المعجزة على يد كذاب، يقول شيخ الإسلام معلقا على قولهم إن الله لا يمكن أن يخلق المعجزة على يد كاذب: "لكن المطالب يقول: كيف يستقيم على أصلكم أن يكون ذلك دليل الصدق، وهو أمر حادث مقدور، وكل مقدور يصح عندكم أن يفعله الله، ولو كان فيه من الفساد ما كان، فإنه عندكم لا ينزه عن فعل ممكن، ولا يقبح منه فعل، فحينئذ إذا خلق على يد الكاذب مثل هذه الخوارق لم يكن ممتنعا على أصلكم، وهي لا تدل على الصدق البتة على أصلكم... فأنتم بين أمرين: إن قلتم لا يمكنه خلقها على يد الكاذب وكان ظهورها ممتنعا فقد قلتم: إنه لا يقدر على إحداث حادث قد فعله مثله، وهذا تصريح بعجزه... وإن قلتم: يقدر، لكنه لا يفعل، فهذا حق وهو ينقض أصلكم".ومعلوم أن من أكثر ما تخبط فيه الأشاعرة مسألة المعجزات.٤ - ومن الأمثلة على تناقضهم قولهم: إن أول الواجبات هو المعرفة أو النظر ثم يقولون لا واجب إلا بالشرع خلافا للمعتزلة، وهذا تناقض بين.والأمثلة على تناقض الأشاعرة كثيرة، وما سبق كاف لإثبات ذلك، وهناك جوانب أخرى من تناقضهم ذكرها شيخ الإسلام.

٥-ويذكر شيخ الإسلام - إضافة إلى ما سبق - تناقض بعض أعلامهم: أ- ومن

ذلك تناقض الشهرستاني والرازي والآمدي الذين أثبتوا جواهر معقولة غير متحيزة موافقة للفلاسفة الدهرية: وقالوا: إنه لا دليل على نفيها، يقول شيخ الإسلام مخاطبا هؤلاء حول العلو نفيهم له لالتزامه على زعمهم التحيز: "أنتم إذا ناظرتم الملاحدة المكذبين للرسل فادعوا إثبات جواهر غير متحيزة عجزتم عن دفعهم أو فرطتم فقلتم: لا نعلم دليلا على نفيها أو قلتم بإثباتها. وإذا ناظرتم إخوانكم المسلمين الذين قالوا بمقتضى النصوص الإلهية والطريقة السلفية وفطرة الله التي فطر عباده عليها، والدلائل العقلية السليمة عن المعارض وقالوا: إن الخالق تعالى فوق خلقه، سعيتم في نفي لوازم هذا القول وموجباته وقلتم: لا معنى للجوهر إلا المتحيز بذاته، فإن كان هذا القول حقا فادفعوا به الفلاسفة الملاحدة، وإن كان باطلا فلا تعارضوا به المسلمين، أما كونه يكون حقا إذا دفعتم ما يقوله إخوانكم المسلمين، ويكون باطلا إذا عجزتم عن دفع الملاحدة في الدين فهذا طريق من بخس حظه من العقل والدين وحسن النظر والمناظرة عقلا وشرعا". فهذا التناقض إنما هو لمن قال بالجواهر العقلية، أو قال إنه لا دليل على نفيها، وهؤلاء مع الغزالي لهم تناقضات أخرى في المنطق وما يتعلق به من مسألة تماثل الأجسام أشار شيخ الإسلام إلى جوانب منها.

ب- تناقض الرازي. وقد أشار شيخ الإسلام إلى أمثلة عديدة من تناقضه ومن ذلك:١ - تناقضه في مسألة حدوث الأجسام، فمرة يثبته، ومرة يذكر فساد حجج من يثبته.٢ - وفي إثبات العلو قال في نفيه بالدليل العقلي: إنه يلزم منه النقص على الله تعالى، وفي نهاية العقول ذكر أن امتناع النقص على الله لم يعلم بالعقل.٣ - وسورة الإخلاص قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ اللهُ الصَّمَدُ [الإخلاص: ١ - ٢] قال فيها مرة إنها من المحكمات. وفي موضع آخر جعلها من المتشابهات.٤ - والجوهر الفرد وما يتعلق به من كون الحركة لها وجود أو ليس لها وجود، مرة أثبت ذلك ومرة نفاه.

هذه نماذج لتناقض الأشاعرة في مذهبهم، وفي أقوال أئمتهم، ولاشك أن جود التناقض وكثرته يدل على ضعف المذهب، وضعف الأدلة التي بني عليها.

(باب حيرة بعض الأشاعرة وشكهم ورجوعهم عن علم الكلام)

لاشك أن هذا متولد عن الوجه السابق الذي هو التناقض، لأن وجود التناقض في المذهب وفي طرق الاستدلال له يؤدي إلى عدم الثقة فيه فإذا انضاف إلى ذلك تعظيم شيوخ المذهب وأنهم لا يمكن أن يقولوا إلا ما هو حق موافق للعقل؛ فإن الأمر يتطور إلى الشك والحيرة، والرجوع لمن هدى الله منهم.

وكل ذلك لأجل أنهم خاضوا في علم الكلام والفلسفة، وتركوا الاعتماد على الكتاب والسنة وما كان عليه السلف الصالح ولذلك صار لهم سمات خاصة بهم منها:"أنك تجدهم أعظم الناس شكا واضطرابا، وأضعف الناس علما ويقينا... ".ومنها: "أنك تجد أهل الكلام أكثر الناس انتقالا من قول إلى قول وجزما بالقول في موضع، وجزما بنقيضه وتكفير قاله في موضع آخر وهذا دليل عدم اليقين".ومنها: أن منتهى هؤلاء المعرضين عن الكتاب المعارضين له: "السفسطة في العقليات والقرمطة في السمعيات، يتأولون كلام الله وكلام رسوله بتأويلات يعلم بالاضطرار أن الله ورسوله لم يردها بكلامه، وينتهون في أدلتهم العقلية إلى ما يعلم فساده بالحس والضرورة العقلية، ثم إن فضلاء هم يتفطنون لما بهم من ذلك فيصيرون في الشك والحيرة والارتياب وهذا منتهى كل من عارض نصوص الكتاب".

فالشك والحيرة - خاصة في المسائل الكبار - من سمات أهل الكلام، وفي مقدمتهم أعلام الأشاعرة، وقد استخدم شيخ الإسلام في منهجه وردوده عليهم هذه الطريقة التي تبين أن كل من أعرض عن كتاب الله وسنة رسوله فهذا مآله ومنتهاه، كما

أنها تدل على حقيقة هؤلاء الأعلام المشهورين الذين يقتدى بهم فئام وفئام من الناس.

أما رجوع كثير منهم عما كان عليه وتعويله على الكتاب والسنة ففيه دلالة قوية على بطلان ما كانوا عليه، وهو حجة قاطعة على أن تعويل السلف على النصوص الواردة عن الله وعن رسوله ﷺ لم يكن عن جهل بما عداها مما هو موجود في عهدهم من مذاهب اليونان وغيرهم، وإنما كان نابعا من اعتقاد جازم وإيمان عميق أن الهدى والرشاد والطمأنينة القلبية لن تكون إلا باتباع الوحي المنزل. وشيخ الإسلام وهو يذكر ما في رجوع أهل الكلام من الخير لهم ولغيرهم إلا أنه يثير مشكلة كتبهم التي انتشرت وتناقلها الناس فيقول: "وأما اعتراف المتكلمة من الإسلاميين فكثير، وقد جمع العلماء فيه شيئا، وذكروا رجوع أكابرهم عما كانوا يقولونه، وتوبتهم، إما عند الموت، وإما قبل الموت، وهذا من أسباب الرحمة إن شاء الله في هذه الأمة، فإن الله يقبل التوبة عن عباده، ويعفو عن السيئات، وهذا أصح القولين في قبول توبة الداعي، لكن بقاء كتبهم وآثارهم محنة عظيمة في الأمة، وفتنة عظيمة لمن نظر فيها، ولا حول ولا قوة إلا بالله".

إن شيخ الإسلام وهو يقول هذا الكلام الرقيق، بحيث يجعل رجوع هؤلاء من أسباب الرحمة في هذه الأمة لأن الله تعالى يقبل التوبة عن عباده، لا ينسى الجانب الآخر وهو أن هؤلاء تابوا ورجعوا ولكن كتبهم بقيت، يتناقلها الناس ويفتنون بها، وهذا يفسر ما قام به شيخ الإسلام من ردود طويلة على هؤلاء وعلى كتبهم، وإن كان قد أثر عنهم التوبة والرجوع. وعلماء وفضلاء الأشاعرة معترفون بما في مذهب الأشعري من إشكالات حتى إن العالم الفاضل المجاهد العز بن عبدالسلام لما قيل له في مسألة القرآن: كيف يعقل شيء واحد هو أمر ونهي وخبر واستخبار؟ قال رَحِمَهُ اللَّهُ:

"ما هذا بأول إشكال ورد على مذهب الأشعري". وقد سبق في تراجم أعلام الأشاعرة ذكر نماذج لرجوع بعضهم، وللحيرة والشك عند كثير منهم، ولا يخلو كتاب من كتب شيخ الإسلام العقدية من التعرض لهذه المسألة حتى إنه قال: "ولو جمعت ما بلغني في هذا الباب عن أعيان هؤلاء كفلان وفلان لكان شيئا كثيرا، وما لم يبلغني من حيرتهم وتشككهم أكثر وأكثر".

وهذه المسألة واضحة ومعروفة، ولذلك نكتفي بذكر نماذج من أقواله ونقوله عنهم:١ - يقول شيخ الإسلام مبينا اضطراب الأشاعرة وعلى رأسهم الأشعري: "وقد قيل: إن الأشعري - مع أنه من أقربهم إلى السنة والحديث وأعلمهم بذلك - صنف في آخر عمره كتابا في تكافؤ الأدلة، يعني أدلة علم الكلام فإن ذلك هي صناعته التي يحسن الكلام فيها، وما زال أئمتهم يخبرون بعدم الأدلة والهدى في طريقهم، كما ذكرناه عن أبي حامد وغيره حتى قال أبو حامد الغزالي: أكثر الناس شكا عند الموت أهل الكلام"، وهذا أبو عبدالله الرازي من أعظم الناس في هذا الباب - باب الحيرة والشك والاضطراب - لكن هو مسرف في هذا الباب له نهمة في التشكيك دون التحقيق، بخلاف غيره فإنه يحقق شيئا ويثبت على نوع من الحق... ".والقول بتكافؤ الأدلة سمة عامة لغالب أئمة الأشاعرة خاصة في مثل المسائل الكبار كمسألة دليل حدوث الأجسام.٢ - وكثيرا ما يؤدي خوض هؤلاء في علم الكلام إلى الشك والوقف والحيرة، وهذه من الحالات الخطيرة، والأمراض المزمنة، لأنها تؤدي بهؤلاء إلى أنواع من الشكوك التي قد يكون من آثارها زيغ القلوب - ولا حول ولا قوة إلا بالله - وشيخ الإسلام يبين أنه لما كثرت عند هؤلاء الأدلة العقلية وتناقضت وتناقض أصحابها أدى بمن اعتمد عليها إلى الحيرة والوقف، يقول - بعد إشارته إلى تناقض الأدلة العقلية عند هؤلاء: "ثم من جمع منهم بين هذه الحجج أداه الأمر إلى

تكافؤ الأدلة، فيبقى في الحيرة والوقف أو إلى التناقض وهو أن يقول هنا قولا، ويقول هنا قولا يناقضه كما تجده من حال كثير من هؤلاء المتكلمين والمتفلسفة، بل تجد أحدهم يجمع بين النقيضين أو بين رفع النقيضين، والنقيضان اللذان هما الإثبات والنفي لا يجتمعان ولا يرتفعان، بل هذا يفيد صاحبه الشك والوقف فيتردد بين الاعتقادين المتناقضين الإثبات والنفي، كما يتردد بين الإرادتين المتناقضتين وهذا هو حال حذاق هؤلاء كأبي المعالي وأبي حامد والشهرستاني والرازي والآمدي". ٣- والأشاعرة توقفوا حتى في أهم المسائل كمسألة الصفات، يقول شيخ الإسلام: "ومثل هذا النظر - وهو تعارض الأدلة التي يظن صاحبها أنها أدلة عقلية - يوجب الحيرة والشك والتوقف، ولهذا صرح طائفة من هؤلاء بالتوقف والحيرة في مسائل الصفات، وهذا شأن الرازي والآمدي وغيرهما في مسائل لهم، وهو منتهى نظر أهل النظر والكلام المذموم في الشرع، فإنه ينتهي بهم الأمر إلى الحيرة والشك كما قال ابن عقيل وغيره من العلماء: آخر المتكلمين الخارجين عن الشرع هو الشك، وآخر الصوفية الخارجين عن الشرع هو الشطح. وهو كما قالوا: فإن من تدبر كلام كثير منهم الثابت عنهم وجد منتهى أمرهم إلى الشك والتوقف، كما يوجد في كلام الرازي وغيره؛ فإنه واقف في مسألة الجوهر الفرد، ومسألة الصفات والأفعال وغير ذلك، كما هو أخبر به عن نفسه وكما يوجد في كتبه، وكذلك أبو حامد الغزالي واقف في كثير من المسائل، وكذلك أبو المعالي حصل له التوقف قبل أن يموت في الصفات الخبرية كالاستواء وفي قيام الأمور الاختيارية به".

٤-ومن أعظم الأشاعرة حيرة واضطرابا الرازي والآمدي، فالرازي كثيرا ما "يعرف بالحيرة في المواضع العظيمة: مسائل الصفات وحدوث العالم، ونحو ذلك"، وقد صرح في آخر كتبه وهو المطالب العالية بتكافؤ الأدلة، وهو كثيرا ما

يصرح بالحيرة، وقد انتقل هذا إلى كبار تلاميذه حتى إن أبرزهم - وهو الخسروشاهي - دخل عليه ابن بادة فقال له: يا فلان ما تعتقد؟ وصدرك منشرح له، قلت: نعم. قال فبكى بكاء عظيما، أظنه قال: لكني والله ما أدري ما أعتقد، لكني والله ما أدري ما أعتقد، لكني والله ما أدري ما أعتقد". وهكذا تكون حيرة الأستاذ والتلاميذ. أما الآمدي فكثيرًا ما يصرح في المسائل العظام عند عرض الأدلة والمناقشات بمثل قوله: هذا إشكال مشكل، ولعل عند غيره حله، وذكر شيخ الإسلام عن الثقة أنه حدثه عنه أنه قال: "أمعنت النظر في الكلام وما استفدت منه شيئا إلا ما عليه العوام، أو كلاما هذا معناه". ٥ - ورجوع الأشاعرة وكلامه في ذلك كثير ومشهور، وعلى رأسهم الجويني، والشهرستاني، والرازي، وغيرهم.

وقد وفق شيخ الإسلام في التركيز على هذه المسألة، لأنه وإن كانت كتب هؤلاء موجودة، ويعتمد عليها من كثير من أتباعهم، إلا أن بيان هذه القضية وإيضاحها للناس يفيد الموافق والمخالف، أما الموافق فتزيده ثقة فيما عنده من الحق المعتمد على الكتاب والسنة. وأما المخالف فلابد أن تزرع في نفسه شيئا من عدم الثقة فيما يقوله هؤلاء في كتبهم الكثيرة التي أعلنوا رجوعهم عنها ورضاهم بطريقة القرآن.

(فائدة): نختم الكلام عن الأشاعرة بالجويني (الأب) في رسالته التي وجهها إلى شيوخه بعد رجوعه إلى مذهب السلف.

يقول الإمام الجويني (الأب) رَحِمَهُ اللَّهُ بعد مقدمة مستفيضة، سرد منها كثير من صفات الله وأسمائه: وبعد: فهذه نصيحة كتبتها إلى إخواني في الله أهل الصدق والصفاء، والإخلاص، والوفاء، لما تعين علي من محبتهم في الله ونصيحتهم في صفات الله عَزَّ وَجَلَّ، فإنه لا يكمل إيمان العبد حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه. وفي الصحيح عن جرير بن عبد الله البجلي قال: بايعت رسول الله عليه الصلاة والسلام

على إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، والنصح لكل مسلم. وعن تميم الداري أن النبي ﷺ قال: ((الدين النصيحة ثلاثا قالوا: لمن؟ قال: لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم)). أعرفهم - أيدهم الله تعالى بتأييده ووفقهم لطاعته ومزيده - أنني كنت برهة من الدهر متحيزا في ثلاث مسائل:

١ - مسألة الصفات.

٢ - ومسألة الفوقية.

٣ - ومسألة الحرف والصوت في القرآن المجيد. وكنت متحيرا في الأقوال الموجودة في كتب أهل العصر في جميع ذلك من تأويل الصفات وتحريفها أو إمرارها والوقوف أو إثباتها بلا تأويل ولا تعطيل ولا تشبيه ولا تمثيل، فأجد النصوص في كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ ناطقة منبئة بحقائق هذه الصفات، وكذلك في إثبات العلو والفوقية، وكذلك في إثبات الحرف، والصوت. ثم أجد المتأخرين من المتكلمين في كتبهم منهم من يؤول الاستواء بالقهر والاستيلاء، ويؤول النزول بنزول الأمر، ويؤول اليدين بالقدرتين أو النعمتين ويؤول القدم بقدم صدق عند ربهم وأمثال ذلك. ثم أجدهم مع ذلك يجعلون كلام الله تعالى معنى قائما بالذات بلا حرف ولا صوت، ويجعلون هذه الحروف عبارة عن ذلك المعنى القائم.

وممن ذهب إلى هذه الأقوال أو بعضها قوم لهم في صدري منزلة مثل طائفة من فقهاء الأشعرية الشافعيين، لأني على مذهب الشافعي رضي الله عنه. وعرفت فرائض الدين وأحكامه على هذا المذهب، فأجد مثل هؤلاء الشيوخ الأجلة، يذهبون على مثل هذه الأقوال، وهم شيوخي ولي فيهم الاعتقاد التام لفضلهم وعلمهم. ثم إنني مع ذلك أجد في قلبي من هذه التأويلات (حزازات) لا يطمئن قلبي إليها، وأجد الكدر والظلمة منها وأجد ضيق الصدر وعدم انشراحه مقرونا بها، فكنت كالمتحير

المضطرب في تحيره، المتململ في تقلبه وتغيره وكنت أخاف من إطلاق القول بإثبات العلو والاستواء والنزول، مخافة الحصر والتشبيه، ومع ذلك فإذا طالعت النصوص الواردة في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ أجدها نصوصا تشير إلى حقائق هذه المعاني وأجد الرسول ﷺ قد صرح بها مخبرا عن ربه واصفا له بها، وأعلم بالاضطرار أنه ﷺ كان يحضر في مجلسه الشريف والعالم والجاهل والذكي والبليد والأعرابي والجافي. ثم لا أجد شيئا يعقب تلك النصوص التي كان يصف ربه بها، لا نصا ولا ظاهرا مما يصرفها عن حقائقها ويؤولها كما تأولها هؤلاء - مشايخي الفقهاء - المتكلمون مثل تأويلهم الاستواء بالاستيلاء والنزول، بنزول الأمر وغير ذلك، ولم أجد عنه عليه الصلاة والسلام أنه كان يحذر الناس من الإيمان بما يظهر من كلامه في صفته لربه من الفوقية واليدين وغيرهما. ولم تنقل عنه مقالة تدل على أن لهذه الصفات معاني أخر باطنة غير ما يظهر من مدلولها مثل الفوقية القهرية ويد النعمة والقدرة وغير ذلك، وأجد الله ﷻ يقول الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى [طه:٥] خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ [الأعراف:٥٤] يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ [النحل:٥٠] إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ [فاطر:١٠] أَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاء أَن يَخْسِفَ بِكُمُ الأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ [الملك:١٦] أَمْ أَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاء أَن يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا فَسَتَعْلَمُونَ كَيْفَ نَذِيرِ [الملك:١٧].فسرد آيات كثيرة تدل على فوقية الله وعلوه على خلقه إلى أن قال: ثم أجد الرسول عليه الصلاة والسلام لما أراد الله تعالى أن يخصه بقربه عرج به من سماء إلى سماء حتى كان قاب قوسين أو أدنى ثم قوله ﷺ في الحديث للجارية ((أين الله؟ قالت: في السماء)) فلم ينكر عليها بحضرة أصحابه، فلا يتوهمون أن الأمر على خلاف ماهو عليه، بل أقرها وقال: ((أعتقها فإنها مؤمنة)) ، وفي حديث جبير بن مطعم قال قال رسول الله ﷺ: ((إن الله

فوق عرشه فوق سمواته، وسمواته فوق أرضه مثل القبة وأشار النبي ﷺ بيده إلى القبة)) ، وساق عدة أحاديث.

إلى أن قال: لا ريب إننا نحن وإياهم متفقون على إثبات صفات الحياة والسمع والبصر والعلم والقدرة والإرادة والكلام لله، ونحن قطعا لا نعقل عن الحياة إلا هذا العرض الذي يقوم بأجسامنا وكذلك لا نعقل من السمع والبصر إلا أعراض تقوم بجوارحنا فكما أنهم يقولون حياته ليست بعرض وعلمه كذلك وبصره كذلك هي صفات كما تليق به كما لا تليق بنا فكذلك نقول نحن: حياته معلومة وليست مكيفة وعلمه معلوم وليس مكيفا وكذلك سمعه وبصره معلومان وليس جميع ذلك أعراضا بل هو كما يليق به.

ومثل ذلك بعينه فوقيته واستواؤه ونزوله، ففوقيته معلومة، أعني ثابتة كثبوت حقيقة السمع وحقيقة البصر، فإنهما معلومان ولا يكيفان.

وكذلك فوقيته معلومة ثابتة غير مكيفة كما تليق به واستواؤه على عرشه معلوم غير مكيف بحركة أو انتقال يليق بالمخلوق، بل كما يليق بعظمته وجلاله.

فصفاته معلومة من حيث الجملة والثبوت، غير معقولة من حيث التكييف والتحديد. فيكون المؤمن بها مبصرا من وجه أعمى من وجه، مبصرا من حيث الإثبات والوجود. أعمى من حيث التكييف والتحديد، وبهذا يحصل الجمع بين الإثبات لما وصف الله تعالى نفسه به، وبين نفي التحريف والتشبيه والوقوف، وذلك هو مراد الرب تعالى في إبراز صفاته لنا لنعرفه بها ونؤمن بحقائقها وننفي عنها التشبيه ولا نعطلها بالتحريف والتأويل. ولا فرق بين الاستواء والسمع ولا بين النزول والبصر، الكل ورد فيه النص.

فإن قالوا لنا في الاستواء شبهتم نقول لهم في السمع شبهتم ووصفتم ربكم

بالعرض، فإن قالوا: لا عرض بل كما يليق به قلنا: في الاستواء والفوقية لا حصر بل كما يليق به، فجميع ما يلزموننا به في الاستواء والنزول واليد والوجه والقدم والضحك والتعجب نلزمهم به في الحياة والسمع والبصر والعلم، فكما لا يجعلونه أعراضا كذلك نحن لا نجعلها جوارح، ولا يوصف به المخلوق وليس من الإنصاف أن يفهموا في الاستواء والنزول والوجه واليد صفات المخلوقين فيحتاجون إلى التأويل والتحريف.

فإن فهموا من هذه الصفات ذلك، فيلزمهم أن يفهموا في الصفات السبع، صفات المخلوقين من الأعراض فما يلزموننا به في تلك الصفات من التشبيه والجسمية نلزمهم به في هذه الصفات من العرضية وما ينزهون به في الصفات السبع وينفون عنه عوارض الجسم فيها فكذلك نحن نعمل في تلك الصفات التي ينسبون فيها إلى التشبيه سواء بسواء.

ومن أنصف عرف ما قلنا واعتقده وقبل نصيحتنا ودان الله بإثبات جميع صفاته هذه وتلك، ونفى عن جميعها التشبيه والتعطيل والتأويل والوقوف، وهذا مراد الله تعالى منا في ذلك. لأن هذه الصفات وتلك جاءت في موضع واحد وهو الكتاب والسنة. فإذا أثبتنا تلك وحرفنا هذه وأولنا كنا كمن آمن ببعض الكتاب وكفر ببعض وفي ذلك بلاغ وكفاية إن شاء الله تعالى.

هكذا نصح هذا الإمام الصادق في نصحه الإمام الجويني شيوخه الذين عاش معهم برهة من الزمن في التأويل والتحريف في صفات الله تعالى كلها أو التصرف فيها بإثبات بعضها وتأويل البعض الآخر، ثم تاب الله عليه فتاب وكتب هذه (النصيحة) التي انتخبنا منها بعض النقاط من أولها ومن آخرها وقد ناقشهم فيها بالأدلة النقلية والعقلية معا وطالبهم بالإنصاف - والإنصاف من الإيمان - وأوضح لهم أنه لا

يوجد ما يفرق بين ما أولوه وحرفوا فيه الكلام وبين ما أثبتوه من الصفات لأن هذه وتلك جاءت في موضع واحد وهو الوحي من كتاب أو سنة، ودرج على عدم التفريق بينها سلف هذه الأمة من الصحابة والتابعين. وعلماء الحديث.

ثم أوضح السبب الذي حمل علماء الكلام على تأويلهم صفات الله تعالى عامة والصفات الخبرية السمعية خاصة. وهو أنهم فهموا منها خطأ، المعاني التي تليق بالمخلوق، ثم أرادوا تصحيح ذلك المفهوم الخاطئ فوقعوا في التأويل أي شبهوا أولا ثم عطلوا ثانيا، هذه هي حقيقة القوم وعقيدتهم.

فنسأل الله تعالى أن يجزل المثوبة لهذا الإمام وأمثاله على هذه النصيحة الهادئة والصادقة، إنه سميع قريب. فليهنأ أبو محمد الجويني بهذا التوفيق وهذه الهداية، ولعل الله علم من الرجل الإخلاص في عمله وجهاده الذي بذله في البحث عن الحق في فترة (حيرته وتردده) تلك الفترة الصعبة على قصرها - فيما أحسب - فهداه الله ووفقه مصداقا لقوله تعالى: وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ [العنكبوت: ٦٩] ولقد كاد حبه وتقديره لشيوخه أن يخلداه إلى أرض التقليد ليحولا بينه وبين رأيه الحق واتباعه (ولكن الله سلم) ووفقه وأخذ بيده إلى بر السلامة، فسلم ونحمد الله على ذلك.

إذا قارن الإمام بين ما يخوض فيه شيوخه من التأويل وبين ما ينطق به الكتاب المبين والسنة المطهرة من إثبات حقائق الصفات، فتأكد أن شيوخه لم يفهموا نصوص الصفات الفهم الصحيح لا سيما الصفات الخبرية، بل لم يفهموا منها إلا ما يليق بالمخلوق ولذلك تورطوا في التحريف والتعطيل أو الوقوف دون محاولة للفهم، لذا بادر الإمام أبو محمد بتوجيه تلك النصيحة فور توبته وسلوكه مسلك السلف على بصيرة من ربه.

الفهرس

* * *